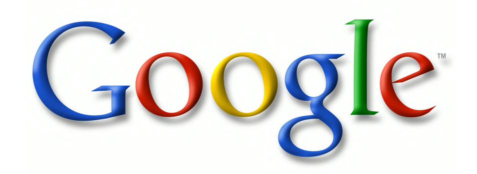
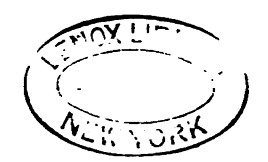








HISTORISCHE
BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

ERSTER BAND.

GESCHICHTE DER KATEGORIENLEHRE.

BERLIN.

VERLAG VON G. BETHGE.

1846.

GESCHICHTE

DER KATEGORIENLEHRE.

ZWEI ABHANDLUNGEN

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

BERLIN.

VERLAG VON G. BETHGE.

1846.



ZWEIEN

UM DAS HEILSAME STUDIUM DES ARISTOTELES

VERDIENTEN MÄNNERN

IMMANUEL BEKKER

UND

CHRISTIAN AUGUST BRANDIS

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

In den vorliegenden „historischen Beiträgen zur Philosophie“ wünscht der Verfasser für Erforschung und Beurtheilung des Geschichtlichen in den Systemen zu wirken und das Ergebniss für die gegenwärtigen Aufgaben der Wissenschaft zu verwenden; denn die Geschichte enthält, richtig aufgefasst, auch auf diesem Gebiete Warnungen und Hinweisungen genug.

In diesem ersten Bande, der sich zu einem selbstständigen Ganzen abschliesst, ist die Kategorienlehre, die in ihren Anfängen noch nicht gehörig verstanden ist und in ihrem Ende zu früh von der Vollendung träumte, der Gegenstand eines solchen Versuchs, für die Philosophie von der Geschichte zu lernen. Zunächst

wollte dabei die Untersuchung das Factische, wo es dunkel ist, aufklären, und wo es zweifelhaft ist, feststellen. Ohne die Sorgfalt für den Thatbestand giebt es kein Recht zum Urtheil. Es ist die erste Pflicht des Forschers, das Geschichtliche in seiner Eigenthümlichkeit zu erkennen, und die Erfüllung dieser ersten bedingt die zweite, was geleistet und was nicht geleistet sei, darzuthun.

Ein anderer Stoff liegt für den zweiten Band bereit; doch wird der Verf. ihn erst dann bearbeiten, wenn er zunächst die Grundlage des Systems, welches die „logischen Untersuchungen" bieten, ins Reale fortgeführt hat.

Vielleicht trägt der Schluss der vorliegenden Schrift dazu bei, von der Seite der Kategorien den Gedanken des Ganzen, den die logischen Untersuchungen verfolgen, zu deutlicherer Anschauung zu bringen. Einige Beurtheiler haben ihn unter dem Vorwand, als seien die Untersuchungen vereinzelt und die Abschnitte lose an einander gereiht, bisher verkannt.

Der Gang der geschichtlichen Darstellung musste in der Kategorienlehre auf den Streitpunkt über den wissenschaftlichen Werth der hegelschen Dialektik zurückführen. Der Verf. glaubte darüber kurz sein zu können, da er zu frühern Erörterungen dieses Gegenstandes weder Wesentliches hinzuzusetzen, noch davon zurückzunehmen hat. Die logische Frage in Hegels System steht noch, wie sie der Verf. im Jahre 1843 in seiner Aufforderung zu ihrer wissenschaftlichen Erledigung hingestellt. Selbst ein berühmter Vertreter der hegelschen Lehre, der den Verf. verschiedentlich mit dem Necknamen eines Eklektikers, eines abstracten Empirikers, eines „heruntergekommenen" Aristotelikers begrüsst hat, gesteht neuerdings in seinen mit dialektischen Ueberschriften versehenen Collectaneen der logischen Literatur, dass die ganze Frage durch die logischen Untersuchungen in Stagnation gerathen sei.[1]) Dieses Zeugniss gelte

1) Karl Rosenkranz die Modificationen der Logik abgeleitet aus dem Begriff des Denkens (?). 1846. S. 250. „1840 bewirkten Trendelenburgs logische Untersuchungen (Berlin. 2 Bände.) eine gewisse Stagnation der ganzen Frage" und

statt aller andern. Die Production der hegelschen Methode stockt, wie die Literatur der letzten Jahre beweist. Ihr naiver Glaube an die eigene Unfehlbarkeit ist dahin, und damit der Muth zu neuen Erzeugnissen. Die dialektischen Verknüpfungen des reinen Denkens sind durch Zweifel zerrissen. Wenn die ganze Frage stagnirt, also verdumpft und versumpft ist, so muss die fliessende klare Quelle anderswo gesucht werden.

Es mag sein, dass man hie und da noch thut, als sei in der Sache nichts geschehn, oder dass man gar wie unbefangen fortfährt, die ewige Festigkeit der absoluten Methode zu versichern und anzupreisen. Solche Festigkeit ist oft nichts mehr als die Starrheit der eigenen unbeweglich gewordenen Vorstellungsmassen. Weil man selbst nicht herauskann, denn man hat sich verrannt, soll die Welt nicht herauskönnen, und man lebt in einer glücklichen Verwechslung des eigenen Kopfes und der allgemeinen Vernunft.

---

es wird a. a. O. weiter berichtet, dass diese Stagnation noch fortdauere, ja sogar sich vermehrt habe.

Ein Rest ist noch in der neuern philosophischen Literatur geblieben, wenn auch die voraussetzungslose Dialektik des reinen Denkens, die Selbstverwandlung des Begriffs aufgegeben ist. Es klingt der Dreischlag der Methode noch vielfach wieder. Selbst solche, welche nunmehr die hegelsche Dialektik als sophistisch bezeichnen, halten auf die Symmetrie des Satzes und Gegensatzes und ihrer Einheit wie auf ein Grundgesetz der Speculation. Wo eine solche Dreiheit in der Sache liegt, soll sie willkommen sein. Aber sie hat häufig nur in einer psychologischen Bequemlichkeit ihren Grund, weil sie auf dem leichtesten Wege ein übersichtliches Ganze verspricht; und dann verschliesst sie dem Betrachtenden für die Eigenthümlichkeit und für die besondere Gliederung der Sache das Auge.

Die Dialektik, wie sie nach Hegel, aber ohne dessen Strenge und freilich in sehr ungleichen Weisen aufgekommen, erscheint nur als ein Versuch, aus einem Stück des der Zeit lieb gewordenen Irrthums Wahrheit zu machen.

Man wird es dem Verf. nachsehen, wenn er die Geschichte der Kategorienlehre bis in solche Gestaltungen der jüngsten Zeit nicht verfolgte. Wird es nöthig, so lässt sichs später nachholen.

Berlin, 1. October 1846.

A. Trendelenburg.

Inhalt.

I. Aristoteles Kategorienlehre.

II. Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie.

I. Aristoteles Kategorienlehre.

Eine Untersuchung.

1. Es giebt in den Wissenschaften Untersuchungen und Vorstellungen, welche für die Jahrhunderte eine bestimmende Nothwendigkeit in sich trugen. Weil man in dunkeln Partien der Forschung nicht über die in einer Lehre gegebene Klarheit und Ordnung hinaus konnte: so schloss man sich stillschweigend immer wieder an sie an und gab ihr das Ansehn einer in sich begründeten Macht. Solcher Art sind die Kategorien des Aristoteles. Zwar bildeten die Stoiker sie um und Plotin stellte ihre Mängel dar; aber keine neue Gestalt der Lehre kam gegen sie auf. Sie herrschen im Mittelalter und finden sich z. B. sammt und sonders bei Raimundus Lullus wieder, wo er in seiner „grossen Kunst“ die Elemente der möglichen Begriffsverbindungen entwirft. Kant knüpft wieder an Aristoteles an, da er Formen der Anschauung und Stammbegriffe des Verstandes sondert und ein neues System der Kategorien zusammenstellt. [1]) Diese historische Bedeutung der aristotelischen Kategorien fordert zu einer Untersuchung ihres ungewissen Ursprungs auf.

---

1) Vergl. besonders Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. §. 39. Von dem System der Kategorien.

Wenn die Kategorien die höchsten und letzten Begriffe darstellen, die als solche allen andern festen Halt und sichere Ordnung geben: so müssen sie in einem so ausgebildeten System der Philosophie, wie das aristotelische ist, ihre Beziehungen und Consequenzen offenbaren. Es ist daher nicht genug, sie in ihrer nackten Eintheilung zu betrachten. Erst wo sie wirken, wird man erkennen, was sie leisten oder was sie nicht vermögen; und wo an ihre Stelle durch die Sache selbst andere Begriffe treten, da bemerkt man ihre Mängel. Sie werden erst im Zusammenhang mit den realen Fragen und in der Anwendung auf besondere Begriffe wahrhaft erkannt; und was der Urheber mit ihnen wollte, sieht man erst da, wo sie in seiner Hand zu Werkzeugen der Untersuchung werden. Es sind zwar von Alters her über Aristoteles Kategorien viele Commentare geschrieben, und sie sind ebenso oft in Auszügen dargestellt. Aber man hat die Aufgabe immer in beschränktem Sinne gefasst und sich um die eben bezeichneten Gesichtspunkte selbst da nicht bekümmert, wo die Philosophie des Aristoteles in ihrem Zusammenhange sollte angeschauet werden. Man hat in den Commentaren über die Kategorien allerhand Eigenes bemerkt und für und wider die gegebenen Bestimmungen gesprochen; aber man hat meistens versäumt, sie als aristotelisch aus dem Aristoteles zu erläutern.

In diesem Sinne soll im Folgenden die aristotelische Kategorienlehre von Neuem untersucht werden.

2. Es wird zweckmässig sein, zunächst den Wortbegriff einiger allgemeinen wiederkehrenden Ausdrücke festzustellen.

Κατηγορεῖν, gewöhnlich in der besondern Bedeutung des Anklagens gebraucht, hat schon an einigen, wenn auch nur wenigen Stellen des Plato die allgemeinere der Aussage.

Zwei Stellen des halb platonischen ersten Alcibiades p. 105. A. p. 118. B. darf man nicht hierher ziehen. Wenn auch Buttmann an ersterer das *κατηγορεῖν* ins Allgemeine spielt, so blickt doch auch dort die Anzeige eines Fehlers durch den Zusammenhang durch. Hingegen darf man nicht mit Schleiermacher einer Stelle des Theaetet p. 167. A. die Bedeutung „klagen“ aufdringen. Im Sinne des Protagoras, der den Menschen zum Maass der Dinge macht, heisst es dort: *ἀναμνήσθητι ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἃ ἐσθίει καὶ ἔςι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τἀναντία ἔςι καὶ φαίνεται. Σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι· οὐδὲ γὰρ δυνατόν· οὐδὲ κατηγορητέον, ὡς ὁ μὲν κάμνων ἀμαθὴς ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφὸς ὅτι ἀλλοῖα.* Das zweite Glied schliesst den Gedanken eines Vorwurfs aus und *κατηγορεῖν* bezeichnet, wie später beim Aristoteles in festem Gebrauch, auch schon an dieser Stelle das Prädicat der Sätze. In der allgemeinen Bedeutung des Darthuns findet es sich Phaed. p. 73. B. vom Beweis des Erkennens als Wiedererinnerns: *ἔπειτα ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγῃ ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐνταῦθα σαφέςατα κατηγορεῖ ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει.*

Man mag für die allgemeine Bedeutung schon Herodot III, 115. vergleichen, *ὁ Ἠριδανὸς αὐτὸ κατηγορέει τὸ οὔνομα ὡς ἔςι Ἑλληνικὸν καὶ οὐ βαρβαρικόν,* wo „anklagen“ oder dergleichen doch nur zur Noth einen Sinn gäbe. Für das *κατά* in dieser Zusammensetzung liegt das eigenthümliche *καταδοκεῖν* nicht fern, z. B. Herodot III, 27. die Meinung auf etwas beziehen.

Beim Aristoteles wird es zum stehenden Terminus und bezeichnet im Urtheil und Satze Prädiciren. Vergl. über den Begriff insbesondere analyt. post. I, 22. p. 82, b, 37. Daher heisst *τὸ κατηγορούμενον* was ausgesagt wird; *τὸ κοινῇ κατηγορούμενον* z. B. de sophist. elench. c. 22. p. 179, a, 3. das gemeinsame Prädicat. Es schliessen

sich daran Zusammensetzungen an, wie *προσκατηγορεῖσθαι*, z. B. metaphys. *I* (X), 2. p. 1054, a, 16., wo damit das Verhältniss des Attributs *εἷς* zu *ἄνθρωπος* bezeichnet wird, und *ἀντικατηγορεῖσθαι τοῦ πράγματος*, das Verhältniss der gegenseitigen Aussage, top. I, 5. p. 102, a. 191, 8. p. 103, b, 8., *ἀντικατηγορούμενον* top. V, 3. p. 132, a, 4. V, 5. p. 135, a, 15. analyt. post. I, 22. p. 83, a, 37. 38., wodurch das eigenthümliche Merkmal beschrieben wird, inwiefern es, selbst ausgesagt, doch auch an die Stelle der Sache, von der es ausgesagt wird, gesetzt werden kann.

An einzelnen Stellen wird der Begriff *κατηγορία*, *κατηγορικόν* enger gezogen. Wie in *κατάφασις* der Gegensatz gegen *ἀπόφασις*, die verbindende Aussage gegen die scheidende hervortritt, so setzt sich diese bestimmtere Bedeutung des *κατά* statt der allgemeinen der Beziehung hin und wieder in *κατηγορία*, *κατηγορικόν* u. s. w. fort, wie der Zusammenhang deutlich beweist, z. B. *ὅρος κατηγορικός*, bejahender Terminus des Schlusses (analyt. pr. I, 24. p. 41, b, 6.), *πρότασις κατηγορική*, bejahendes Urtheil, im Gegensatz gegen die *ϛερητική* (analyt. pr. I, 2. p. 25, a, 7.), *ὁμοίως δ' ἔχουσι καὶ αἱ ϛερήσεις πρὸς τὰς κατηγορίας* (analyt. pr. I, 46. p. 52, a, 15.) *οἷον τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡ δὲ ψυχρότης ϛέρησις* (d. gen. et corr. I, 3. p. 318, b, 16.).

Die allgemeine Bedeutung der Aussage begrenzt sich später in der stoischen Grammatik, in welcher *κατηγόρημα* der prädicative Theil des Satzes heisst. Diog. Laert. VII, 64. Ammonius zu Aristoteles d. interpr. p. 105, a, 2. Brandis. In demselben Sinne nennen nach Plutarch, quaest. Platon. p. 1009. ed. Francof. einige, wie es scheint, stoische Dialektiker das Verbum *κατηγόρημα*.

Man erkennt auch bei Aristoteles in einzelnen Stellen, in welchen *κατηγορία* gebraucht wird, die Aussage des Prädicats als nächste Bedeutung wieder. So heisst es in den Kategorien c. 5., wo von der individuellen Substanz

als πρώτη οὐσία die Rede ist, c. 5. p. 3, a, 36. ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐςι κατηγορία. Die erste Substanz, z. B. der einzelne Mensch gehört allerdings im logischen Sinne der ersten Kategorie an, aber sie tritt eigentlich nicht ins Prädicat, indem sie vielmehr als Subject das Substrat der Aussage bildet; und die Fälle sind selten, in welchen ihr Begriff zur Bestimmung eines Unbestimmten Prädicat wird. [1]) Selbst die modalen Bestimmungen des Prädicats (Möglichkeit, Nothwendigkeit u. s. w.) werden nach dem Zusammenhang kurzweg durch ἄλλαι κατηγορίαι angedeutet analyt. pr. I, 29. p. 45, b, 35. An dieselbe allgemeine Bedeutung der Aussage lehnt sich der Ausdruck phys. II, 1. p. 192, b, 16. Das, was von Natur ist, heisst es dort, hat den Ursprung von Bewegung und Ruhe in sich selbst: κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐςίν, ᾗ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἑκάςης καὶ καθ' ὅσον ἐςὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον. Bett, Kleid und dergl. haben, wie aus dem Folgenden hervorgeht, inwiefern sie materiell sind, nebenbei und als zweite Bestimmung Bewegung, z. B. Schwere, aber soweit sie von der Kunst herstammen und inwiefern sie κλίνη, ἱμάτιον heissen (eine solche einzelne Aussage empfangen haben), tragen sie keinen Antrieb einer Veränderung in sich. Ebenso bezieht sich der Ausdruck de partibus animalium I, 1. p. 639, a, 29. auf den gemeinschaftlichen Namen: ἕτερα δὲ ἴσως ἐςὶν οἷς συμβαίνει τὴν μὲν κατηγορίαν ἔχειν τὴν αὐτήν, διαφέρειν δὲ τῇ κατ' εἶδος διαφορᾷ, οἷον ἡ τῶν ζώων πορεία· οὐ γὰρ φαίνεται μία τῷ εἴδει· διαφέρει γὰρ πτῆσις καὶ νεῦσις καὶ βάδισις καὶ ἕρψις. Fliegen, Schwimmen, Gang, Kriechen haben als nebengeordnete Arten dasselbe Prädicat der Ortsbewegung (πορεία).

1) Φαμὲν γάρ ποτε τὸ λευκὸν ἐκεῖνο Σωκράτην εἶναι καὶ τὸ προσιὸν Καλλίαν analyt. pr. I, 27.

Diese Bedeutung der Aussage begleitet auch den Namen der Kategorien, da alle, mit Ausnahme der ersten Substanz und auch diese, wie erwähnt, in einzelnen Fällen, Kategorien werden können. In dem Buch über die Kategorien wird die Frage, inwiefern die einzelnen Prädicat werden können, mehrfach berührt (c. 3. c. 5.). Auch tritt in der Bezeichnung *κατηγορήματα*, die ohne Unterschied neben *κατηγορίαι* herläuft, das, was ausgesagt wird, deutlich hervor. [1]) Daher werden die Kategorien durch praedicamenta übersetzt, und schon der Name führt auf einen Zusammenhang mit dem Grammatischen.

Wenn hiernach unter Kategorien die allgemeinsten Aussagen verstanden werden, so heissen sie, inwiefern sie verschieden sind, *γένη τῶν κατηγοριῶν*. Z. B. top. I, 9. p. 103, b, 20. *μετὰ τοίνυν ταῦτα δεῖ διορίσασθαι τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, ἐν οἷς ὑπάρχουσιν αἱ ῥηθεῖσαι τέσσαρες.* top. I, 15. p. 107, a, 3. *σκοπεῖν δὲ καὶ τὰ γένη τῶν κατὰ τοὔνομα κατηγοριῶν.* top. VII, 1. p. 152, a, 38. *ὁρᾶν δὲ καὶ εἰ μὴ ἐν ἑνὶ γένει κατηγορίας ἀμφότερα, ἀλλὰ τὸ μὲν ποιὸν τὸ δὲ ποσὸν ἢ πρός τι δηλοῖ.* analyt. post. I, 22. p. 83, b, 15: *καὶ τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν πεπέρανται.* d. soph. elench. c. 22. p. 178, a, 5. *ἐπείπερ ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν.*

Indem die entworfenen Kategorien zur Begriffsbestimmung dienen, bezeichnen sie die obersten Geschlechter und heissen insofern auch bloss *γένη*. Z. B. de anim. I, 1, §. 3. p. 402, a, 22. *πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐςι, λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ*

---

2) Z. B. metaphys. Z, 1. p. 1028, a, 33. *τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριςόν, αὕτη δὲ μόνη (ἡ οὐσία).* phys. III, 1. p. 200, b, 34. *κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔςι λαβεῖν, ὡς φαμέν, ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν.*

οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ καί τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν.

Was an den angeführten Stellen Geschlechter, γένη τῶν κατηγοριῶν, heisst, wird auch durch Gestalten der Aussage, σχήματα τῆς κατηγορίας oder τῶν κατηγοριῶν, bezeichnet. Z. B. metaphys. *E*, 2. p. 1026, a, 36. παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον. metaphys. *I*, 3. p. 1054, b, 27. πᾶν γὰρ τὸ διαφέρον διαφέρει ἢ γένει ἢ εἴδει, γένει μὲν ὧν μή ἐστι κοινὴ ἡ ὕλη μηδὲ γένεσις εἰς ἄλληλα, οἷον ὅσων ἄλλο σχῆμα τῆς κατηγορίας. metaphys. Θ, 10. p. 1051, a, 34. ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων.

Σχῆμα hat zunächst die Bedeutung der sinnlichen Gestalt, wie z. B. die künstlerische Form der Bildsäule im Gegensatz gegen den Stoff durch τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας ausgedrückt wird, metaphys. *Z*, 3. p. 1029, a, 4., [1]) oder metaphys. *Λ*, 8. p. 1074, b, 1. ἐν μύθου σχήματι die äussere Form der religiösen Sage im Gegensatz gegen den einfachen zu Grunde liegenden Inhalt bezeichnet; und diese Bedeutung blickt noch da hindurch, wo es in allgemeiner Anwendung die Art und Weise zu bezeichnen scheint, z. B. εἰς σχῆμα ἀναλογίας ἄγειν eth. Nic. V, 8. p. 1133, a, 34., wo die Anordnung der Glieder die Gestalt der Proportion erzeugt, in dem Ausdruck der drei Schlussfiguren (σχήματα τοῦ συλλογισμοῦ). Inwiefern die Schlussfiguren durch die drei möglichen Stellungen bestimmt werden, welche der Mittelbegriff in der durch drei Begriffe gebildeten Reihe der Unterordnung einnimmt: so tritt bei

1) Die geometrische Gestalt, categor. c. 8., die Gestalt des Atomes u. s. w. vergl. Biese, die Philosophie des Aristoteles. I, S. 77.

diesen Versetzungen des Mittelbegriffs die Analogie der geometrischen Gestalt hervor. Da in der Rhetorik [1]) die Gestalt der Rede (*σχῆμα τῆς λέξεως*) durch den Bezug auf Rhythmus und Metrum gemessen wird, da in einer andern Schrift *τὸ σχῆμα τῆς λέξεως* auf den grammatischen Ausdruck des Geschlechtes, des Activs und Passivs, des Transitivs und Intransitivs geht, [2]) da endlich an einer Stelle der Kategorien [3]) unter *τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας* die grammatische Gestalt der Benennung und zwar nach dem Zusammenhang die grammatische Gestalt des Substantivs verstanden wird: so liegt der Ursprung der Bezeichnung *σχήματα τῆς κατηγορίας* oder *τῶν κατηγοριῶν* zunächst nicht in den innern Begrenzungen des Begriffs, sondern in der verschiedenen Gestalt des Ausdrucks, welche die verschiedenen Aussagen begleitet. Unter der Voraussetzung, dass dies die nächste Erklärung ist, zeigt sich darin eine grammatische Spur.

3. Aristoteles hat die Kategorien in der kleinen

---

1) *Τὸ δὲ σχῆμα τῆς λέξεως δεῖ μήτε ἔμμετρον εἶναι μήτε ἄρρυθμον.* rhetor. III, 8. p. 1408, b, 21.

2) soph. elench. c. 4. p. 162, b, 10.: *οἱ δὲ παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως συμβαίνουσιν (τρόποι τοῦ ἐλέγχειν), ὅταν τὸ μὴ ταὐτὸ ὡσαύτως ἑρμηνεύηται* (wenn das nicht Identische identisch ausgedrückt wird), *οἷον τὸ ἄρρεν θῆλυ ἢ τὸ θῆλυ ἄρρεν ἢ τὸ μεταξὺ θάτερον τούτων, ἢ πάλιν τὸ ποιὸν ποσὸν ἢ τὸ ποσὸν ποιόν, ἢ τὸ ποιοῦν πάσχον ἢ τὸ διακείμενον ποιεῖν καὶ τἆλλα δ' ὡς διῄρηται πρότερον* (wird vom Alexander auf die Eintheilung der Kategorien bezogen)· *ἔστι γὰρ τὸ μὴ τῶν ποιεῖν ὂν ὡς τῶν ποιεῖν τι τῇ λέξει σημαίνειν· οἷον τὸ ὑγιαίνειν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς λέξεως λέγεται τῷ τέμνειν ἢ οἰκοδομεῖν· καίτοι τὸ μὲν ποιόν τι καὶ διακείμενόν πως δηλοῖ τὸ δὲ ποιεῖν τι· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.*

3) categor. c. 5. p. 3, b, 13. *ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπον ἢ ζῷον.* Vergl. c. 1. p. 1, a, 13.

Schrift dieses Namens, welche am Eingang des Organons steht, behandelt. In der Gestalt, in der sie auf uns gekommen, giebt sie zu manchen Fragen und Bedenken Anlass.

Zunächst würde es von Werth sein, wenn man ihr die Stelle anweisen könnte, welche sie im Sinne des Aristoteles unter den logischen Schriften einnehmen muss. Man hat sie von Alters her vorangestellt, um, wie es scheint, nach dem Gesichtspunkt der Zusammensetzung von den einfachsten Elementen zu den ausgebildeten Formen, von den Begriffen zum Urtheil, vom Urtheil zum Schluss, vom Schluss zum Beweis und zur Wissenschaft in den auf einander folgenden Büchern fortzuschreiten. Indessen hat Aristoteles schwerlich die logische Betrachtung mit vereinzelten Begriffen wie mit zerschnittenen Theilen angehoben, da nach seinem bezeichnenden Ausdruck das Ganze früher als die Theile ist.[1]) Wie er mit dem Ganzen beginnt, so gebietet er, das Zusammengesetzte in seine einfachsten Elemente zu zerlegen.[2]) Es ist wahrscheinlich, dass Aristoteles von der Untersuchung des Satzes oder Urtheils als eines logischen Ganzen ausging, das zuerst auf Wahrheit Anspruch macht. So würde dem System nach die Schrift *περὶ ἑρμηνείας* vor den Kategorien stehen müssen; aber sie ist, wenn manche Rückbeziehungen darin nicht von fremder Hand sind, wahrscheinlich spät geschrieben und deutet nicht auf die Kategorien hin.

Die ganze Schrift der Kategorien sieht abgerissen aus. Sie giebt in den ersten drei Kapiteln ohne Vorbereitung und Einleitung einige aphoristische Bestimmungen,

---

1) polit. I, 2. p. 1253, a, 20.

2) polit. I, 1. p. 1252, a, 18.: *τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν· ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντός.*

die später angewandt werden; sie entwirft dann (c. 4.) die Kategorien in den ersten Umrissen und in wenigen Beispielen, behandelt darauf (c. 5 bis 8.) die Kategorie der Substanz, des Quantum, des Relativen, des Quale ausführlicher und bricht (c. 9.) plötzlich ab, so dass sechs Kategorien (Wo, Wann, Liegen, Haben, Thun, Leiden) unerörtert bleiben. Die Postprädicamente (c. 10 ff.), ein zweifelhaftes Anhängsel, treten unberechtigt hinan und machen das Stückwerk der Schrift ebenso wenig ganz, als ein angesetztes Haus einer unausgebauten Kirche aufhilft. Soll daher die Kategorienlehre im Sinne des Aristoteles vollständig erscheinen, so bleibt viel zu ergänzen.

Zunächst fehlt eine Erklärung über den Ursprung der Kategorien. Man sieht nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Daher ist es geschehn, dass Kant sie für „aufgerafft" und Hegel für eine blosse „Sammlung" ansah.[1]) Aber man darf nicht dem Geiste des Aristoteles oder der Sache die Mängel zurechnen, welche die Schuld der uns überkommenen Darstellung sind. Wenn die Kategorien nicht aus dem Gedanken eines Ganzen entworfen und abgeleitet wären, so würden wichtige Untersuchungen, welche auf ihnen stehen, nur den Zufall zur Unterlage haben. Aristoteles verfährt sonst umsichtiger. Auch deuten Ausdrücke, wie αἱ διαιρεθεῖσαι κατηγορίαι,[2]) auf eine wirkliche Eintheilung. Wir haben daher zuerst den Zusammenhang der Ableitung aufzusuchen.

Es ist kaum glaublich, was das 9te Kapitel glauben macht, dass die sechs übrigen Kategorien darum nicht erörtert sind, weil sie an sich deutlich sind. Vielmehr

---

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft. 2te Aufl. S. 107. Hegel, Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. Th. 1, S. 249.

2) de anima I, 1, §. 3. διαίρεσις top. IV, 1. p. 120, b, 36.

sind Kategorien, wie Liegen und Haben (*κεῖσθαι, ἔχειν*), schon im Ausdruck dunkel, und Kategorien, wie Wo, Wann (*ποῦ, ποτέ*), Thun, Leiden (*ποιεῖν, πάσχειν*) geben sicher zu nicht geringern Ausführungen Stoff, als die vier behandelten Kategorien. Es wird daher ferner nöthig sein, die Spuren dieser sechs Kategorien in den übrigen Schriften zu verfolgen.

Da endlich jede Lehre erst in ihren Folgen ihre Stärke und Schwäche offenbart, so wird es wichtig sein, die Kategorien in der Anwendung zu beobachten.

Aristoteles behandelte die Kategorien, wie es scheint, noch in andern uns verlorenen Schriften. Wenigstens führt darauf eine Spur beim Dexippus. Vergl. schol. p. 48, a. 46.: *περὶ δὴ τούτων βέλτιον αὐτὸς ὁ Ἀριςοτέλης ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν ἀνεδίδαξε· προθεὶς γὰρ τὰς κατηγορίας σὺν ταῖς πτώσεσιν αὐτῶν καὶ ταῖς ἀποφάσεσι καὶ ταῖς ςερήσεσι καὶ τοῖς ἀορίςοις ὁμοῦ συνέταξεν αὐτῶν τὴν διδασκαλίαν, πτώσεις τὰς ἐγκλίσεις ὀνομάζων.* Diogenes Laertius nennt in dem Verzeichniss der aristotelischen Schriften (V, §. 23.) *ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά,* dialektische Aufzeichnungen. Vergl. *λόγοι ἐπιχειρηματικοί* d. memor. c. 2. p. 451, a, 19.

4. Wird zunächst nach dem Ursprung der Kategorien gefragt, so enthält die Schrift selbst bei dem Entwurf der zehn Begriffe nur eine Andeutung. Es heisst nämlich im Anfang des 4ten Kapitels p. 1, b, 25.: *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαςον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. Συμπλοκή,* Verflechtung, ist schon bei Plato ein wiederkehrender Ausdruck für die Satzverbindung. Wie *συμπλέκειν* da gebraucht wird, wo sich Gegensätze verschlingen, wie Aufzug und Einschlag,[1] so

---

1) Plato, conviv. p. 191, a. Aristot. top. II, 7. p. 112, b, 27. *ἐπεὶ δὲ τὰ ἐναντία συμπλέκεται μὲν ἀλλήλοις ἑξαχῶς* u. s. w.

findet es sich insbesondere da, wo sich Namen und Aussage, Subject und Prädicat verbinden, indem sich darin die Einheit des Beharrenden und der Thätigkeit darstellt. So heisst es bei Plato, sophist. p. 262, D.: *συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι.* p. 262, C.: *καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλοκή — — ὅταν εἴπῃ τις, ἄνθρωπος μανθάνει, λόγον εἶναι φῂς τοῦτον ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον.* In demselben Sinne heisst es Theaetet p. 202, B., wie in den Dingen die ersten Elemente verflochten sind, *οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι· ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν.* Diese Bedeutung der Satzverbindung, die auch später geblieben,[1]) steht für die vorliegende Stelle fest, da es im 2ten Kapitel der Kategorien p. 1, a, 16. ausdrücklich heisst: *τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς· τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.* Hiernach haben alle zehn Kategorien gemein, dass sie ausser der Satzverbindung ausgesprochen werden.

Wenn aber der Satz das Ganze ist, so geht er in der Betrachtung des Begriffs voran; mögen auch die einzelnen Begriffe als Materie des Satzes früher gesetzt werden, so haben sie doch stillschweigend an der Satzverbindung ihr Maass und sie sind nicht zu verstehen, wenn diese nicht verstanden ist. Dies Verhältniss entspricht der Methode des Aristoteles überhaupt, wie z. B. in der Methaphysik[2]) ausgesprochen wird, dass der spitze Winkel und das Element und das Eins als Materie früher sei, als der rechte Winkel und das Ganze und die Zahl, aber nach der Form und dem durch den Begriff bestimmten

1) Z. B. Plutarch. adv. Colot. c. 23. heisst es vom Stilpo: *τῶν ἐν ὑποκειμένῳ καὶ καθ' ὑποκειμένου λεγομένων μηδεμίαν ἀπολιπὼν συμπλοκὴν πρὸς τὸ ὑποκείμενον.*

2) metaphys. *M*, 8. p. 1084, b, 5.

Wesen umgekehrt. Im Besondern ist aber auch schon Anfangs angedeutet, dass die Kategorien die aus der Auflösung des Satzes entstandenen Elemente sind. So heisst es in der angeführten Stelle: τὰ δ' ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ, und zwar ist nicht der allgemeine Begriff τρέχειν, νικᾶν gesetzt, sondern die dritte Person, die wie eine Fuge auf das Ganze des Satzes, wozu sie gehört, namentlich auf das Subject zurückweist. Es findet sich dieselbe Spur in den Beispielen der Kategorien c. 4. p. 2, a, 2. noch deutlicher, da sogar der hervorgehobene allgemeine Begriff, der im Infinitiv ausgesprochen ist (κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν), durch Fälle der dritten Person belegt wird. Κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται, ὥπλισται· ποιεῖν δὲ οἷον τέμνει, καίει· πάσχειν δὲ οἷον τέμνεται, καίεται. So tragen die Kategorien Zeichen ihres Ursprunges an sich und treiben ihre Wurzeln in den einfachen Satz zurück.

5. Satz und Urtheil sind bei Aristoteles so wenig geschieden, als in dem Kreise der Begriffe Aussagen und Kategorien. Die Schrift über den Ausdruck (περὶ ἑρμηνείας) behandelt den Satz und das Urtheil. Es wird nöthig sein, aus dieser Lehre diejenigen Beziehungen hervorzuheben, welche für die Ansicht der Kategorien wichtig sind.

Erst mit dem Urtheil, das darauf gerichtet ist, das Wirkliche geistig darzustellen, tritt der Anspruch auf Wahrheit auf; die isolirten Begriffe schweben beziehungslos und gleichgültig für sich dahin, z. B. wenn man aus dem Urtheil, der Mensch ist weiss, die Begriffe: Mensch, weiss für sich ausspricht; es sind vereinzelte Vorstellungen, die für sich ihren Weg gehen, aber in keinem Zeichen das Recht anerkennen, dass das Wirkliche sie messe und bestimme. Erst die Aussage des Urtheils bringt diesen Bezug auf das Wirkliche. Die Verbindung oder Tren-

nung von Subject und Prädicat, das bejahende oder verneinende Urtheil, entspricht der Verbindung oder Trennung in den Sachen. Aristoteles hebt diese reale Beziehung des Urtheils wiederholt hervor. Sie liegt der Schrift de interpretatione an verschiedenen Stellen zu Grunde, c. 1. 4. 5. 6. und besonders c. 9., wo der Begriff des Nothwendigen und Zufälligen in die Natur der Sache hinein verfolgt wird.[1]) Am deutlichsten wird es in der Metaphysik ausgesprochen. Θ, 10. Das Seiende im eigentlichsten Sinne sei Wahres oder Falsches; dies sei in Bezug auf die Dinge zusammengehören oder getrennt sein; und daher urtheile der wahr, der das Getrennte für getrennt und das Vereinigte für vereinigt halte, aber falsch, der sich in seinen Vorstellungen entgegengesetzt verhalte, als die Dinge.[2])

Wie Aristoteles die Aussage des Urtheils, das *κατηγορεῖν* im eigentlichen Sinne, nach den Verhältnissen der werdenden Sache bestimmt, stellt sich besonders in einem wichtigen Kapitel der zweiten Analytik dar. Analyt. post. I, 22. Es soll dort gezeigt werden, dass es bei Bejahungen nach oben und nach unten, nach dem Allgemeinen und Einzelnen hin, ein Letztes gebe, bei dem der Beweis stehen bleibe, und es wird zu dem Ende der eigentliche Begriff des *κατηγορεῖν* und dadurch das Urtheil in seiner ursprünglichen Gestalt bestimmt. Man kann zwar richtig sagèn, lehrt Aristoteles: das Weisse dort bewegt sich, jenes Grosse ist Holz, das Weisse dort ist Holz u. s. w.

---

1) In diesem Sinne heisst es c. 9.: *ὁμοίως δὲ οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα.*

2) metaphys. Θ, 10. p. 1051, b, 1. *τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐςὶ τὸ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι, ὥςε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευςαι δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα.*

Aber diese Weise der Aussage ist nicht die eigentliche und ursprüngliche. Denn wenn ich sage, dass jenes Weisse dort Holz ist, dann meine ich nur, dass das Ding, dessen Accidens es erst ist, weiss zu sein, Holz ist, aber nicht umgekehrt, dass die dem Holze zu Grunde liegende Substanz (*τὸ ὑποκείμενον τῷ ξύλῳ*) das Weisse ist; und weder weil es weiss, noch weil es etwas war, was zu einer Gattung weiss gehört, wurde es Holz; so dass das Weisse als solches nicht Holz ist, sondern nur durch zwischengelegte Beziehung (*κατὰ συμβεβηκός*). Wenn ich aber sage, das Holz ist weiss, so ist Holz die Substanz (*ὑποκείμενον*), die auch weiss wurde, ohne etwas anders zu sein, als Holz überhaupt oder etwas, das zur Gattung Holz gehört. Wenn man daher, setzt Aristoteles hinzu, den Sprachgebrauch ordnen darf, so heisse nur diese Art aussagen (*κατηγορεῖν*), jene hingegen entweder überhaupt nicht oder nur beziehungsweise aussagen (*κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κατηγορεῖν*) [1]. In dieser Bestimmung der ursprüng-

1) analyt. post. I, 22. p. 83, a, 1. *ἔςι γὰρ εἰπεῖν ἀληθῶς τὸ λευκὸν βαδίζειν καὶ τὸ μέγα ἐκεῖνο ξύλον εἶναι καὶ πάλιν τὸ ξύλον μέγα εἶναι καὶ τὸν ἄνθρωπον βαδίζειν· ἕτερον δὴ ἔςι τὸ οὕτως εἰπεῖν καὶ τὸ ἐκείνως. ὅταν μὲν γὰρ τὸ λευκὸν εἶναι φῶ ξύλον, τότε λέγω ὅτι ᾧ συμβέβηκε λευκῷ εἶναι ξύλον ἐςίν, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ ὑποκείμενον τῷ ξύλῳ τὸ λευκόν ἐςι· καὶ γὰρ οὔτε λευκὸν ὂν οὔθ' ὅπερ λευκόν τι ἐγένετο ξύλον, ὥς' οὐκ ἔςιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός. ὅταν δὲ τὸ ξύλον λευκὸν εἶναι φῶ, οὐχ ὅτι ἕτερόν τί ἐςι λευκόν, ἐκείνῳ δὲ συμβέβηκε ξύλῳ εἶναι, οἷον ὅταν τὸν μουσικὸν λευκὸν εἶναι φῶ· τότε γὰρ ὅτι ὁ ἄνθρωπος λευκός ἐςιν, ᾧ συμβέβηκεν εἶναι μουσικῷ, λέγω· ἀλλὰ τὸ ξύλον ἐςὶ τὸ ὑποκείμενον, ὅπερ καὶ ἐγένετο* (nämlich *λευκόν*), *οὐχ ἕτερόν τι ὂν ἢ ὅπερ ξύλον ἢ ξύλον τι· εἰ δὴ δεῖ νομοθετῆσαι, ἔςω τὸ οὕτω λέγειν κατηγορεῖν, τὸ δ' ἐκείνως ἤτοι μηδαμῶς κατηγορεῖν, ἢ κατηγορεῖν μὲν μὴ ἁπλῶς, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κατηγορεῖν.* Derselbe Gegensatz der Sache findet sich analyt. post. I, 19., wo dem *κατὰ συμβεβηκὸς* das *καθ' αὑτὰ κατηγορεῖσθαι* gegen-

lichen Aussage ist der Vorgang der Sache das Maass. Die erzeugende Substanz (*ὑποκείμενον*) ist das eigentliche Subject des Urtheils, alles andere nur nebenbei; und wie im Wirklichen die Sache oder Eigenschaft entstanden, so soll sie im Prädicate ausgesagt werden. Aristoteles sieht dabei nach seinen klaren Worten auf das Genetische (*ὅπερ καὶ ἐγένετο*).

Diese Erklärung steht nach dem Verlauf der Stelle in unmittelbarem Zusammenhang mit den Kategorien. Denn aus dem ursprünglichen Begriff der Aussage (*κατηγορεῖν*) werden die verschiedenen Richtungen, in welchen sich der Beweis bewegt, gefolgert, und diese sind die Kategorien. [1])

Aristoteles nennt diese Erörterung eine logische und stellt sie der darauf folgenden als einer analytischen entgegen. [2]) Man würde sich irren, wenn man aus diesem Gegensatze schliessen wollte, als wären die Kategorien nicht durch Auflösung des Satzes entstanden. Denn *ἀναλυτι-*

übersteht (p. 81, b, 29.). Vergl. metaphys. *Δ*, 7. p. 1017, a, 21., wo als eine dritte Bedeutung des *κατὰ συμβεβηκὸς* aufgeführt wird: *ὅτι αὐτό ἐςιν ᾧ ὑπάρχει οὗ αὐτὸ κατηγορεῖται*, weil es selbst das Subject für das ist, „wovon es prädicirt wird", wobei Alexander (schol. p. 700, b, 20.) richtig bemerkt: *ὡς ἐν τοῖς παρὰ φύσιν προτάσεσιν, ἐν αἷς συμβεβηκότος οὐσία κατηγορεῖται.*

1) p. 83, a, 17.: *ἔςι δ' ὡς μὲν τὸ λευκὸν τὸ κατηγορούμενον, ὡς δὲ τὸ ξύλον τὸ οὗ κατηγορεῖται· ὑποκείσθω δὴ τὸ κατηγορούμενον κατηγορεῖσθαι ἀεί, οὗ κατηγορεῖται, ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ συμβεβηκός· οὕτω γὰρ αἱ ἀποδείξεις ἀποδεικνύουσιν· ὥστε ἢ ἐν τῷ τί ἐςιν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ, ὅταν ἓν καθ' ἑνὸς κατηγορηθῇ.*

2) p. 84, a, 7. *λογικῶς μὲν οὖν ἐκ τούτων ἄν τις πιςεύσειε περὶ τοῦ λεχθέντος, ἀναλυτικῶς δὲ διὰ τῶνδε φανερὸν συντομώτερον* etc.

κῶς bezeichnet hier im Unterschiede von der allgemeinen Betrachtung der Begriffe (*λογικῶς*) die Begründung des Beweises, die aus dem Verhältniss des Inhalts und Umfangs der Begriffe geschieht;[1]) und diese bestimmte Bedeutung, die mit der allgemeinen Aufgabe der Analytika zusammenhängt, legt dem Ursprung der Kategorien aus der aufgelösten Satzverbindung nichts in den Weg.

Zwar entsteht erst mit dem Urtheile die Möglichkeit der wahren und falschen Aussage und die vereinzelten Begriffe, wie die Kategorien, gehen ohne eine solche Beziehung vorüber. Aber da sie Elemente des Urtheils sind und im Urtheil dazu dienen, das Wirkliche und dessen Verhältnisse zu bezeichnen: so tragen sie den Bezug auf das Reale und eine objective Bedeutung in sich.

Man darf sich dabei durch Metaphysik *E*, 4. p. 1027, b, 18 ff. nicht irren lassen, inwiefern dort ausdrücklich gesagt wird, dass die Verflechtung und Trennung im Gedanken, aber nicht in den Dingen sei.[2]) Die Stelle steht in keinem Widerspruch, und reisst das Urtheil von der Beziehung auf das Wirkliche nicht los. Denn sie bestätigt vielmehr, dass das wahre Urtheil die Bejahung bei dem Vereinigten und die Verneinung bei dem Getrennten enthalte, aber das Falsche den Widerspruch dieser Theilung.[3]) Wenn jedoch von der Uebereinstimmung des

---

1) p. 84, a, 11. *ἡ μὲν γὰρ ἀπόδειξίς ἐστι τῶν ὅσα ὑπάρχει καθ' αὑτὰ τοῖς πράγμασιν. καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς· ὅσα τε γὰρ ἐν ἐκείνοις ἐνυπάρχει ἐν τῷ τί ἐστι* (Inhalt), *καὶ οἷς αὐτὰ ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς* (Umfang), *οἷον τῷ ἀριθμῷ τὸ περιττόν, ὃ ὑπάρχει μὲν ἀριθμῷ, ἐνυπάρχει δ' αὐτὸς ὁ ἀριθμὸς ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ* (Umfang der Zahl), *καὶ πάλιν πλῆθος ἢ τὸ διαιρετὸν ἐν τῷ λόγῳ τοῦ ἀριθμοῦ ἐνυπάρχει* (Inhalt der Zahl).

2) *E*, 4. p. 1027, b, 29. *ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν.* Vergl. *K*, 8. p. 1065, a, 21.

3) p. 1027, b, 20. *τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγ-*

Urtheils mit den Verhältnissen der Dinge die Rede ist, so steht dies Urtheil (*συμπλοκή*, die Verbindung von Subject und Prädicat) beim Denken und nicht in den Dingen; und es tritt dies am deutlichsten beim Falschen hervor, das nur in dem das Verhältniss der Dinge verschiebenden und verkehrenden Denken entspringt. Der Zusammenhang der Stelle fordert nicht mehr. Indem er den Gegenstand der Metaphysik, das Seiende als Seiendes, hervorhebt, schliesst er zu dem Ende ausser dem Zufälligen das Seiende als Wahres und Falsches aus, inwiefern dies nicht in den Dingen als solchen, sondern in den Gedanken wurzelt.

Hiernach will zwar erst der Satz das Wirkliche in seiner Verbindung oder Trennung nachbilden; und die einzelnen Begriffe sprechen dies für sich nicht aus. Inwiefern sie jedoch als die Materie des Satzes [1]) den Inhalt dessen bezeichnen, was sich verbindet oder trennt: so haben sie insofern einen Bezug auf die Dinge und diese reale Bedeutung begleitet daher die Kategorien trotz ihres Ursprungs aus der aufgelösten Satzverbindung (*κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*).

6. Der einfache Satz tritt in Subject und Prädicat aus einander. Das Subject erscheint als die Grundlage, auf welche das Prädicat bezogen wird, das *ὑποκείμενον*, das, grammatisch gefasst, dasjenige ist, von welchem ausgesagt wird (*καθ' οὗ λέγεται*. Categ. c. 3. c. 5.) und real das-

---

κειμένῳ ἔχει, τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν.

1) In ähnlicher Weise, wie Aristoteles die Voraussetzungen a... die Materie des Schlusssatzes bezeichnet. Phys. II, 3. p. 195, a, 16.: *τὰ μὲν γὰρ ςοιχεῖα τῶν συλλαβῶν καὶ ἡ ὕλη τῶν σκευαςῶν καὶ τὸ πῦρ καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωμάτων καὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου καὶ αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος ὡς τὸ ἐξ οὗ αἴτιά ἐςιν.*

jenige, in welchem das Ausgesagte ist (*ἐν ᾧ ἐςι*). Daher vereinigen sich im *ὑποκείμενον* die Begriffe des Subjectes und Substrates. Wo ein Urtheil und eine Aussage im eigentlichen Sinne vorliegt, ist das Subject die tragende und erzeugende Substanz [1]) (*οὐσία*). Die ausgesagten Begriffe (*κατηγορούμενα* im eigentlichen Sinne) setzen das Subject voraus, und, inwiefern sie nicht Substanzen sind, sind sie, real gefasst, in dem Substrate (*συμβεβηκότα*) [2]). Das Subject führt hiernach auf die erste Kategorie, die Substanz, die Prädicate auf die übrigen. Indessen kann auch die Substanz, wenn sie nicht einzeln, sondern allgemein genommen wird, Prädicat sein, z. B. *ὁ ἄνθρωπός ἐςι ζῷον*; und in diesem Sinne ordnet sich auch die Substanz (*οὐσία*) dem allgemeinen Begriff der Aussage (*κατηγορούμενον, κατηγορία*) unter. Diese Ansicht liegt, wie es scheint, den Folgerungen der Stelle analyt. post. I, 22. [3]) zu Grunde, in welcher die Kategorien als Prädicate, aber unter ihnen die *οὐσία* zugleich als Subject gefasst wird.

Das Erste zeigt sich zunächst da, wo aus dem ursprünglichen Begriff der Aussage die verschiedenen Richtungen der Beweise gefolgert werden und hinzugesetzt wird: daher hielten sich die Beweise in den Kategorien,

---

1) S. oben analyt. post. I, 22.

2) analyt. post. I, 22. p. 83, a, 27.: *συμβεβηκότα, οἷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τὸ λευκόν*. Vergl. p. 83, b. 12. 19.

3) analyt. post. I, 22. p. 83, a, 18.: *ὑποκείσθω δὴ τὸ κατηγορούμενον κατηγορεῖσθαι ἀεί, οὗ κατηγορεῖται, ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ συμβεβηκός· οὕτω γὰρ αἱ ἀποδείξεις ἀποδεικνύουσιν· ὥςτε ἢ ἐν τῷ τί ἐςιν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ, ὅταν ἓν καθ' ἑνὸς κατηγορηθῇ*. Was das *μὴ κατὰ συμβεβηκός* bezeichne, ist oben erklärt (S. 15.). Wenn in dieser Stelle die Kategorien *ἔχειν* und *κεῖσθαι* fehlen, so ist dies für den vorliegenden Zweck ohne Bedeutung und wird später erörtert werden.

die einzeln aufgezählt werden. Es wird dabei hinzugefügt: ὅταν ἓν καϑ' ἑνὸς κατηγορηϑῇ, wenn eins von einem ausgesagt wird. Diese Bedingung, die im Kapitel auch sonst eingeschärft wird, weist auf den einfachen Satz zurück, in welchem einem einzelnen Subject ein einzelnes Prädicat beigelegt wird. In diesem Sinne wird das ἓν καϑ' ἑνός von der Prämisse des Schlusses (πρότασις) gefordert (analyt. post. I, 2.), [1]) in welcher nur zwei Begriffe auftreten dürfen, da überall im Schlusse nur drei Termini zusammenwirken und sich in beiden Prämissen der Mittelbegriff wiederholt. Vergl. d. interpr. c. 10. [2]) Hiernach erscheinen die Kategorien als die allgemeinen Begriffe, unter welche die Prädicate des einfachen Satzes fallen. Dieselbe Ansicht thut sich im weitern Verlaufe kund, wenn nach den Prädicaten der Kategorien bewiesen wird, dass die Bestimmungen nach oben und dem Allgemeinen hin (εἰς τὸ ἄνω) nicht unendlich sind. [3]) Die Kategorien sind die allgemeinsten Prädicate. [4])

---

1) analyt. post. I, 2. p. 72, a, 9.: πρότασις δ' ἐςὶν ἀποφάνσεως ἕτερον μόριον, ἓν καϑ' ἑνός. Wenn auch in dieser Stelle ἀποφάνσεως selbst schon von Joh. Philoponus anerkannt ist und ἕτερον μόριον, als bezeichne es Art, auf Bejahung oder Verneinung gezogen wird: so möchte doch ἀντιφάσεως dem Sinne und der festen Ausdrucksweise angemessener sein.

2) d. interpr. c. 10. p. 19, b, 6.: ἓν δὲ δεῖ εἶναι καὶ καϑ' ἑνὸς τὸ ἐν τῇ καταφάσει, was von Ammonius in demselben Sinne erklärt wird.

3) p. 83, b, 12.: ἀλλὰ δὴ ὅτι οὐδ' εἰς τὸ ἄνω ἄπειρα ἔςαι· ἑκάςου γὰρ κατηγορεῖται ὃ ἂν σημαίνῃ ἢ ποιόν τι ἢ τι τῶν τοιούτων ἢ τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ· ταῦτα δὲ πεπέρανται καὶ τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν πεπέρανται· ἢ γὰρ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποῦ ἢ ποτέ. In dieser Stelle sind unter τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ nicht die συμβεβηκότα zu verstehen, die ja in dem ἢ ποιόν τι ἢ τι τῶν τοιούτων genannt sind, sondern das in der Substanz Bezeichnete (Geschlecht und Unterschied). Vergl. p. 83, b, 26.

4) Die Kategorien sind in dieser Beziehung analyt. pr. I, 27.

In derselben Stelle wird zugleich das Zweite bestätigt, dass die οὐσία (Substanz) die eigentliche Kategorie des Subjectes ist. Wo nämlich bewiesen wird, dass die Bestimmungen nach unten und dem Einzelnen hin (εἰς τὸ κάτω) nicht unendlich sind, wird auf die οὐσία als Subject eingegangen. [1])

Vergleichen wir nun die Schrift der Kategorien mit diesem Ergebnisse.

Die Kategorie der Substanz (οὐσία) steht voran und es ist ausdrücklich diejenige, die nur Subject sein kann, als die Substanz im eigentlichen und ursprünglichen Sinne bezeichnet. [2]) Sie ist das Einzelne, das da, wo es im eigent-

---

p. 43, a, 29. gemeint: αὐτὰ μὲν κατ' ἄλλων κατηγορεῖται, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται.

1) p. 83, b, 1.: ταῦτα δὲ δέδεικται ὅτι οὐκ ἔςαι ἄπειρα οὔτ' ἐπὶ τὸ κάτω οὔτ' ἐπὶ τὸ ἄνω· οἷον ἄνθρωπος δίπουν, τοῦτο ζῷον, τοῦτο δ' ἕτερον· οὐδὲ τὸ ζῷον κατ' ἀνθρώπου, τοῦτο δὲ κατὰ Καλλίου, τοῦτο δὲ κατ' ἄλλου ἐν τῷ τί ἐςιν· τὴν μὲν γὰρ οὐσίαν ἅπασαν ἔςιν ὁρίσασθαι τὴν τοιαύτην, τὰ δ' ἄπειρα οὐκ ἔςι διεξελθεῖν νοοῦντα.

2) c. 5. p. 2, a, 11.: οὐσία δέ ἐςιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιςα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐςιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. Das selbstständig Einzelne, der positive Begriff der ersten Substanz, ist nur in den Beispielen bezeichnet. Seine Selbstständigkeit ist negativ bestimmt und zwar logisch, inwiefern es nicht Prädicat ist, und real, inwiefern es nicht erst in einem Andern ist. Vergl. c. 2. p. 1, a, 24. Wie schon bei Plato (sophist. p. 237, c.) dem Seienden überhaupt (τὸ ὄν) τὸ τὶ als Einzelnes untergeordnet wird, so sind bei Aristoteles Ausdrücke, wie ὁ τὶς ἄνθρωπος zur Bezeichnung des Einzelnen im Gegensatz gegen das Allgemeine fest geworden, wie z. B. selbst in der Politik III, 12. [7.] p. 1283, a, 4. τὸ τὶ μέγεθος dem ὅλως τὸ μέγεθος entgegensteht. Wenn die Stoiker das Allgemeine οὔτινα nannten (οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται, Simpl. ad categ. f, 26, b, §. 48. ed. Basil.): so erklärt sich dieser Sprachgebrauch durch dieselbe Beziehung.

lichen Sinne ausgesagt wird, [1]) nicht, wie das Allgemeine, Prädicat werden kann, und näher bestimmt, dasjenige Einzelne, das so selbstständig ist, dass es nicht in einem Substrate gedacht wird. Von diesen ersten Substanzen (*πρῶται οὐσίαι*) sind die zweiten (*δεύτεραι οὐσίαι*), Arten und Geschlechter, unterschieden, die zwar, wie die ersten, Subjecte werden, aber zugleich dazu bestimmt sind, das allgemeine Wesen der ersten im Prädicate zu bezeichnen. [2])

Können nun die andern Kategorien als Aussagen des einfachen Satzes gefasst werden?

Sie werden Kapitel 4. bezeichnet: „Von dem, was in keiner Satzverbindung ausgesprochen wird, bezeichnet jedes entweder Wesen (Substanz) oder wie gross (Quantum) oder wie beschaffen (Quale) oder bezogen (Relation) oder irgendwo (Raum) oder irgendwann (Zeit) oder liegen oder haben oder thun oder leiden. Es ist aber eine Substanz, um es im Umriss zu sagen, z. B. Mensch, Pferd; wie gross z. B. zwei Ellen lang, drei Ellen lang; wie beschaffen z. B. weiss, sprachkundig; bezogen z. B. doppelt, halb, grösser; irgendwo z. B. im Lyceum, auf dem Markte; irgendwann z. B. gestern, im vorigen Jahre; liegen z. B. liegt, sitzt; haben z. B. ist beschuhet, be-

---

1) Siehe oben S. 14. analyt. post. I, 22.

2) categ. c. 5. p. 2, b, 29.: *εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται· μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων· τὸν γάρ τινα ἄνθρωπον ἐὰν ἀποδιδῷ τις τί ἐστι, τὸ μὲν εἶδος ἢ τὸ γένος ἀποδιδοὺς οἰκείως ἀποδώσει καὶ γνωριμώτερον ποιήσει ἄνθρωπον ἢ ζῷον ἀποδιδούς· τῶν δ᾽ ἄλλων ὅ τι ἂν ἀποδιδῷ τις, ἀλλοτρίως ἔσται ἀποδεδωκώς, οἷον λευκὸν ἢ τρέχει ἢ ὁτιοῦν τῶν τοιούτων ἀποδιδούς.* Was an dieser Stelle im Gegensatz gegen die allgemeine Substanz, die als Geschlecht und Art erscheint, als fremdere Bestimmung bezeichnet wird, sind die andern Kategorien, die sonst in demselben Sinne *συμβεβηκότα* heissen.

waffnet; thun z. B. schneidet, brennt; leiden z. B. wird geschnitten, gebrannt.“ [1]) Indem sich die letzten Kategorien geradezu in ihrer Form als Prädicat kund geben (ἀνάκειται, κάθηται — ὑποδέδεται, ὥπλιςαι — τέμνει, καίει — τέμνεται, καίεται), sind auch die übrigen alle, wenn man durch die Copula, die der συμπλοκή angehört, die Aussage herstellt, als Prädicate zu fassen, z. B. ἄνθρωπός ἐςι λευκός, ἐςὶ δίπηχυς, ἐςὶν ἐν ἀγορᾷ.

7. Bei dieser Verwandtschaft der logischen Kategorien mit grammatischen Verhältnissen leiteten auch zunächst grammatische Unterschiede den Entwurf der Geschlechter.

Es wird dies zunächst deutlich, wenn man die später und namentlich erst durch die Stoiker ausgebildeten Redetheile mit den Kategorien vergleicht. Die οὐσία entspricht dem Substantiv, das ποσόν und ποιόν dem Adjectiv, und zwar so, dass jenes auch durch das Zahlwort ausgedrückt werden kann, dieses die eigentliche Eigenschaft bezeichnet. Das πρός τι hat eine weitere Bedeutung, als dass es durch den relativen Comparativ begrenzt werden könnte; aber es trägt, wie in der nähern Behandlung (c. 7.) erhellt, die Spuren der grammatischen Betrachtung deutlich an sich. Das ποῦ und ποτέ wird durch die Adverbien des Orts und der Zeit dargestellt. Die vier letzten Kategorien finden sich im Verbum wieder, da durch das

---

1) categ. c. 4. p. 1, b, 25.: τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαςον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔςι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἷον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἷον λευκόν, γραμματικόν· πρὸς τι δὲ οἷον διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον· ποῦ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἷον ἐχθές, πέρυσιν· κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται, ὥπλιςαι· ποιεῖν δὲ οἷον τέμνει, καίει· πάσχειν δὲ οἷον τέμνεται, καίεται.

ποιεῖν und *πάσχειν* das Activ und Passiv, durch das *κεῖσθαι* wenigstens ein Theil der Intransitiven, durch das *ἔχειν*, so weit die hinzugefügten Beispiele es erkennen lassen, die Eigenthümlichkeit des griechischen Perfects, inwiefern es einen Besitz der Wirkung anzeigt, in einen allgemeinen Begriff gefasst werden. Diejenigen Redetheile, welche, wie z. B. die Conjunction, nur der Form dienen, und also dem Ausdruck der ausgeschlossenen *συμπλοκή* angehören, können in den Kategorien nicht vertreten sein (Vergl. poet. c. 20. p. 1456, b, 38.).[1])

Wenn der leitende Gesichtspunkt der Sprache in der Schrift der Kategorien verschwiegen ist, so giebt er sich doch anderweitig kund.

Wir führen zunächst eine Stelle aus der Schrift de sophist. elench. c. 4. p. 162, b, 10 an. Es wird dort von den Weisen der sophistischen Ueberführung, und zwar von denen gehandelt, die sich auf die Gestalt der Rede stützen, wenn das Nichtidentische identisch ausgedrückt und durch den Schein des entsprechenden grammatischen Ausdrucks der Begriff der Kategorie verwechselt wird. Die Stelle lautet so: *οἱ δὲ* (nämlich *τρόποι τοῦ ἐλέγχειν*) *παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως συμβαίνουσιν, ὅταν τὸ μὴ ταὐτὸ ὡςαύτως ἑρμηνεύηται, οἷον τὸ ἄρρεν θῆλυ ἢ τὸ θῆλυ ἄρρεν ἢ τὸ μεταξὺ θάτερον τούτων, ἢ πάλιν τὸ ποιὸν ποσὸν ἢ τὸ ποσὸν ποιόν, ἢ τὸ ποιοῦν πάσχον ἢ τὸ διακείμενον ποιεῖν, καὶ τἄλλα δ', ὡς διῄρηται πρότερον. ἔςι γὰρ τὸ μὴ τῶν ποιεῖν ὂν ὡς τῶν ποιεῖν τι τῇ λέξει σημαίνειν· οἷον τὸ ὑγιαίνειν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς λέξεως λέγεται τῷ τέμνειν ἢ οἰκοδομεῖν· καίτοι τὸ μὲν ποιόν τι καὶ διακείμενόν πως δηλοῖ, τὸ δὲ ποιεῖν τι. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.* Nachdem zunächst in Bezug auf die Genera des Substantivs, des Masculinums, Femininums und Neutrums vor der Verwechslung, welche

---

1) poet. c. 20. p. 1456, b, 38.: *σύνδεσμος δ' ἐςὶ φωνὴ ἄσημος* u. s. w.

durch die Form des Worts veranlasst werden kann, gewarnt worden: so wird die Täuschung bezeichnet, die dann entstehen kann, wenn verschiedene Kategorien scheinbar denselben Ausdruck haben. Die angeführten Kategorien, *ποιόν*, *ποσόν*, *ποιεῖν*, sind nur Beispiele, und es soll von den übrigen auf gleiche Weise gelten. Das *ὡς διήρηται πρότερον* ist schon von Alexander auf die Schrift der Kategorien bezogen und kann schwerlich auf etwas anderes gehen. Es ist nach der Stelle kaum zu verkennen, dass sich die Kategorien zunächst nach der Gestalt des Ausdrucks zurecht gefunden, sodann aber über diese hinaus den Inhalt des Begriffs verfolgen. Das *διακείμενον* ist nicht auf das *κεῖσθαι*, sondern auf die *διάθεσις* unter der Qualität zu ziehen (*ποιόν τι*, categ. c. 3. p. 8, b, 27. Vergl. p. 9, a, 16. 20.)

Ebenso tritt in einer spätern Stelle derselben Schrift, Kapitel 22., in welchem die Lösung der aus der Gestalt des Ausdrucks entstehenden Trugschlüsse behandelt wird, der grammatische Leitfaden der Kategorien ans Licht, aber auch ebenso und noch mehr der über die grammatische Form hinausgehende Gesichtspunkt der Sache. Es ist klar, heisst es dort, wie man solchen Täuschungen begegnen müsse, da wir ja die Geschlechter der Kategorien haben (*ἐπείπερ ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*). Z. B. der eine der Streitenden giebt zu, es sei nichts von dem vorhanden, was die Substanz bezeichnet; der andere zeigt zwar wirklich nur etwas Relatives oder ein Quantum auf, aber etwas, das wegen des Ausdrucks Substanz zu bezeichnen scheint. Aristoteles unterlässt, wenn nicht eine Lücke ist,[1]) diesen Fall im Besondern zu erläutern, aber

---

1) Die Erklärung des Alexander in den Scholien bei Brandis p. 313, a, 46. lässt sich bei unsrem Text schwerlich rechtfertigen. Eben so wenig genügt die Paraphrase. ed. Spengel p. 104.

stellt dieselbe Verwechslung in zwei andern Kategorien dar: p. 178, a, 9. *οἷον ἐν τῷδε τῷ λόγῳ· ἆρ' ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα ποιεῖν καὶ πεποιηκέναι; οὔ· ἀλλὰ μὴν ὁρᾶν γέ τι ἅμα καὶ ἑωρακέναι τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἐνδέχεται.* Man kann nicht dasselbige zugleich thun und gethan haben; denn die Thätigkeit der Gegenwart und der Vergangenheit ist als Thätigkeit durch die Zeit verschieden und insofern nicht dieselbe. Will man dagegen einwenden, dass es doch möglich sei, dasselbe zugleich und in derselben Hinsicht zu sehen und gesehen zu haben, so hat man nach der Auflösung des Widerspruchs p. 178, a, 18. einen Einwurf aus einer andern Kategorie untergeschoben. Denn das Sehen sei kein *ποιεῖν*, sondern ein *πάσχειν*. Ueber die Form des Activums (*ὁρᾶν*), die auf die Kategorie des Thuns leitet, geht der Begriff der Sache hinaus und führt auf das Entgegengesetzte (*πάσχειν*). Was die Sache betrifft, so ist diese Abweisung nur dialektisch; denn nach d. anima II, 5. geht die Sinneswahrnehmung, die ein Aneignen ist, nicht in ein Verhältniss des Leidens auf; indessen *χρῆσθαι ἀναγκαῖον τῷ πάσχειν καὶ ἀλλοιοῦσθαι ὡς κυρίοις ὀνόμασιν* (p. 418, a, 2.). Auf denselben Unterschied der Kategorien des Thuns und Leidens führt die Fortsetzung der Stelle p. 178, a, 11.: *ἆρ' ἐστι τι τῶν πάσχειν ποιεῖν τι; οὔ· οὐκοῦν τὸ τέμνεται καίεται αἰσθάνεται ὁμοίως λέγεται καὶ πάντα πάσχειν τι σημαίνει· πάλιν δὲ τὸ λέγειν τρέχειν ὁρᾶν ὁμοίως ἀλλήλοις λέγεται· ἀλλὰ μὴν τὸ γ' ὁρᾶν αἰσθάνεσθαί τί ἐστιν, ὥστε καὶ πάσχειν τι ἅμα καὶ ποιεῖν.* Hier entsteht der Widerspruch lediglich dadurch, dass die Kategorien nach der gleichen Form des Wortes bestimmt sind. Die grammatische Gestalt leitet, aber entscheidet nicht. Es ist dabei ein ähnliches Verhältniss, wie in der Geschichte der Grammatik, in welcher zunächst nach der Gleichheit der Form das Zusammengehörige bestimmt wurde, dann aber das Zusammengeordnete nach dem verschiedenen

Sinn vielfach wiederum aus einander wich, wie z. B. *αἰσθάνεται* aus dem Passiv ins Medium übertrat.

Im ersten Kapitel der Kategorien werden die *παρώνυμα* erklärt, p. I, a, 12. *ὅσα ἀπό τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοὔνομα προςηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος.* Diese Bestimmung steht in der Schrift ziemlich einsam da und wird nur bei der Unterscheidung von *θέσις* und *ἀνακεῖσθαι* c. 7. p. 6, b, 13., von *ποιότης* und *ποιόν* c. 8. p. 10, a, 27. angewandt. Es ist kaum glaublich, dass die Erklärung um dieser Fälle willen, obwohl auch darin die Berücksichtigung des grammatischen Ausdrucks hervortritt, den Kategorien vorangeschickt ist; und sie muss zu der ganzen Lehre eine bedeutendere Beziehung haben. Wir finden davon einzelne Spuren.

Zunächst mag bemerkt werden, dass bei Aristoteles *πτῶσις* die Biegungs- und Ableitungsendung im weitesten Sinne bezeichnet. Erst in der stoischen Grammatik verengt sich der Begriff zum Casus des Nomens, wie z. B. Chrysipp *περὶ τῶν πέντε πτώσεων* schrieb und das Verbum *στοιχεῖον ἄπτωτον* heisst (Diog. Laert. VII, 58.). Zwar heisst auch bei Aristoteles der Casus des Nomens *πτῶσις*, z. B. categ. c. 7. p. 6, b, 33.: *πλὴν τῇ πτώσει ἐνίοτε διοίσει κατὰ τὴν λέξιν, οἷον ἡ ἐπιστήμη ἐπιστητοῦ λέγεται ἐπιστήμη καὶ τὸ ἐπιστητὸν ἐπιστήμῃ ἐπιστητόν, καὶ ἡ αἴσθησις αἰσθητοῦ αἴσθησις καὶ τὸ αἰσθητὸν αἰσθήσει αἰσθητόν,* wo der Wechsel des Genitivs und Dativs (*ἐπιστητοῦ* und *ἐπιστήμῃ*, *αἰσθητοῦ* und *αἰσθήσει*) durch *τῇ πτώσει διαφέρειν* bezeichnet wird. De interpretatione c. 2. p. 16, a, 33.: *τὸ δὲ Φίλωνος ἢ Φίλωνι καὶ ὅσα τοιαῦτα οὐκ ὀνόματα ἀλλὰ πτώσεις ὀνόματος*, vergl. top. V, 7. p. 136, b, 19.: *καὶ γὰρ ἡ πτῶσις τῆς πτώσεως ἔσται ἴδιον· οἷον ἐπεὶ τοῦ ἀνθρώπου ἐστὶν ἴδιον τὸ πεζὸν δίπουν, καὶ τῷ ἀνθρώπῳ εἴη ἂν ἴδιον τὸ πεζῷ δίποδι λέγεσθαι.* Aber in dem entgegengesetzten Kreise des Verbums nennt Aristoteles die vom Präsens abgeleiteten Formen ebenfalls

πτῶσις; wenigstens an der Stelle de interpret. c. 3. p. 16, b, 16.: *ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὑγίανεν ἢ τὸ ὑγιανεῖ οὐ ῥῆμα ἀλλὰ πτῶσις ῥήματος· διαφέρει δὲ τοῦ ῥήματος, ὅτι τὸ μὲν τὸν παρόντα προςσημαίνει χρόνον, τὰ δὲ τὸν πέριξ.* Die Genera des Nomens werden ebenso bei Aristoteles durch *πτῶσις* bezeichnet, d. sophist. elench. c. 14. p. 173, b, 26.: *ὅταν ἡ πτῶσις μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ δηλοῖ ἀλλὰ τὸ μεταξύ* vergl. de sophist. elench. c. 32. p. 182, a, 27. An den meisten Stellen wird der in den Endungen verschiedene Ausdruck entsprechender Substantiva, Adjectiva und Adverbia durch *πτῶσις* bezeichnet, z. B. categ. c. 1. p. 1, a, 14. *οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος.* top. I, 15. p. 106, b, 29 ff., wo sich die Beispiele *δίκαιον, δικαίως, φυλακτικόν, φυλακτικῶς* und ähnliche für die *πτώσεις* finden, top. II, 9. p. 114, a, 26 ff., III, 3. p. 118, a, 34 ff., III, 6. p. 119, a, 37., IV, 3. p. 124, a, 10., V, 4. p. 133, b, 36. VII, 1. p. 151, b, 30. VII, 3. p. 149, b, 25. In den meisten dieser Stellen sind die Beispiele *δικαιοσύνη* und *δίκαιος, ἀνδρία* und *ἀνδρεῖος* gäng und gäbe, in einigen IV, 3., V, 4. finden sich ausserdem *ἐπιςήμη* und *ἐπιςήμων*, III, 6. *ὑπόληψις* und *ὑποληπτόν*, VII, 3. *λήθη* und *ἐπιλανθάνεσθαι.* Zu den *πτώσεις* gesellt sich an mehreren Stellen top. II, 9. III, 6. IV, 3. VII, 1. VII, 3. VII, 4. *σύςοιχα*, das in den zusammengehörigen *πτώσεις* die Verwandtschaft des durchgehenden Wurzelbegriffs bezeichnet, wie denn *συςοιχία* in den Gegensätzen der Begriffe das Zusammenstehende und Gleichartige ausdrückt.

Wenden wir diese Bedeutung der *πτώσεις* auf metaphys. *N*, 2. p. 1089, a, 5 ff. an, so wird darin die grammatische Verwandtschaft der Kategorien bezeugt. Es wird dort von dem parmenideischen Eins gesprochen und der ungenügenden Weise, wie man ihm durch Zahlenlehre habe begegnen wollen. Dabei wird das *μὴ ὄν* als

ψεῦδος unterschieden und zwar nach den Kategorien, und es heisst im Verlauf ausdrücklich p. 1089, a, 26. τὸ μὲν κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὂν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται, wozu nach dem erörterten Begriff der πτώσεις die deutlichen Beispiele vorangehen, p. 1089, a, 16.: πολλαχῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν. καὶ τὸ μὲν μὴ ἄνθρωπον σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοδί, τὸ δὲ μὴ εὐθὺ τὸ μὴ εἶναι τοιονδί, τὸ δὲ μὴ τρίπηχυ τὸ μὴ εἶναι τοσονδί. So entsprechen nach dieser Stelle den grammatischen πτώσεις τοδί, τοιονδί, τοσονδί die Kategorien der Substanz, des Quale, des Quantum. Daher konnte sogar in der eudemischen Ethik (I,8. p. 1217, b, 30.) der Ausdruck πτῶσις in gleicher Bedeutung mit Kategorie gebraucht werden.[1])

Das παρώνυμον, das in der Schrift der Kategorien (c. 1.) erklärt wird, weist auf diese πτώσεις hin und hatte in der ausgeführten Kategorienlehre wahrscheinlich eine grössere Bedeutung, als in dem Abriss der Schrift erscheint. Schon im 6ten Kapitel findet sich eine Andeutung dieser Art p. 6, b, 11. Dort gilt es, Kategorien, die in einander zu laufen drohen, bestimmt zu unterscheiden. Nachdem dies für einzelne Fälle des πρός τι und ποιόν geschehen, wird es für das πρός τι und κεῖσθαι versucht. Indem die Lage θέσις und mit ihr Begriffe, wie ἀνάκλισις, στάσις, καθέδρα, unter die Relation gehören, fallen die Verbalbegriffe, die ihnen doch entsprechen, heraus. Die Entscheidung liegt in der verschiedenen πτῶσις, die in dem παρωνύμως der Stelle ausgesprochen ist. Die Worte lauten so: ἔτι δὲ καὶ ἡ ἀνάκλισις καὶ ἡ στάσις καὶ ἡ καθέδρα θέσεις τινές, ἡ δὲ θέσις τῶν πρός τι· τὸ δὲ ἀνακεῖσθαι ἢ ἑστάναι ἢ καθῆσθαι αὐτὰ μὲν οὐκ εἰσὶ θέσεις, παρωνύμως δὲ ἀπὸ τῶν εἰρημένων θέσεων λέγεται. Vergl. p. 1, a, 13.

1) eth. Eudem. I, 8. p. 1217, b, 29.: καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάστῃ τῶν πτώσεών ἐστι τούτων (der genannten Kategorien), ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῷ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον u. s. w.

Wir finden ferner eine Spur der im *παρώνυμον* die Kategorienlehre bestimmenden *πτῶσις* top. II, 2. p. 109, b, 1. Indem bei Erklärungen vor der Verwechslung des *γένος* und *συμβεβηκός* gewarnt wird, heisst es weiter: *πολλάκις δὲ καὶ μὴ διορίσαντι κατάδηλον ὅτι τὸ γένος ὡς συμβεβηκὸς ἀποδέδωκεν, οἷον εἴ τις τὴν λευκότητα κεχρῶσθαι φήσειεν ἢ τὴν βάδισιν κινεῖσθαι· ἀπ' οὐδενὸς γὰρ γένους παρωνύμως ἡ κατηγορία κατὰ τοῦ εἴδους λέγεται, ἀλλὰ πάντα συνωνύμως τὰ γένη τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται· καὶ γὰρ τοὔνομα καὶ τὸν λόγον ἐπιδέχεται τῶν γενῶν τὰ εἴδη· ὁ οὖν κεχρωσμένον εἴπας τὸ λευκὸν* (oben besser *τὴν λευκότητα*, wodurch das *παρώνυμον* deutlicher hervortritt) *οὔτε ὡς γένος ἀποδέδωκεν, ἐπειδὴ παρωνύμως εἴρηκεν, οὔθ' ὡς ἴδιον ἢ ὡς ὁρισμόν.* Da der Begriff des Generellen durch alle Kategorien durchgeht, so gilt das, was an diesem Orte gegen das *παρωνύμως* in dem Quale gesagt ist, von allen. Wenn der Unterschied der Kategorien unterschiedenen *πτώσεις* entspricht, wie aus metaphys. *N*, 2. erhellte: so folgt die Forderung, dass nicht *παρωνύμως* solle erklärt werden, aus der Sache selbst.

Es ergiebt sich insbesondere in der Kategorie der Relation (*πρός τι*), wie das Einzelne zunächst nach einem grammatischen Kennzeichen darunter gestellt wird und in der Collision der Kategorien das grammatische Kennzeichen entscheidet. Wenn nämlich der Ausdruck, für sich unvollständig, die Ergänzung eines Casus, z. B. des Genitivs, Dativs, bedarf; so ist dadurch das Wesen der Relation angezeigt. Schon in der Definition der Relation tritt der ergänzende Casus als der Hauptbegriff hervor, c. 7. p. 6, a, 36.: *πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον, οἷον τὸ μεῖζον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται· τινὸς γὰρ λέγεται μεῖζον· καὶ τὸ διπλάσιον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται· τινὸς γὰρ διπλάσιον λέγεται.* Und in demselben

Sinne p. 6, b, 9.: καὶ τὸ ὅμοιον τινὶ ὅμοιον λέγεται, καὶ τὰ ἄλλα δὲ τὰ τοιαῦτα ὡσαύτως πρός τι λέγεται vergl. p. 6, b, 23., ferner b, 33. p. 7, a, 7. p. 8, a, 17. c. 9. p. 11, a, 24 ff. An allen diesen Stellen wird die Norm der Relation darin gefunden, ob der Begriff, grammatisch ausgedrückt, den Bezug auf einen ergänzenden Casus, sei es Genitiv oder Dativ, in sich trägt; die beiden letzten sprechen am deutlichsten.

In Kapitel 7. p. 8, a, 15. wird bestimmt, dass die individuelle Substanz (πρώτη οὐσία) nie unter die Relation fallen könne und der hinzugefügte Grund enthält nur die grammatische Probe: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀληθές ἐστιν· οὔτε γὰρ τὰ ὅλα οὔτε τὰ μέρη πρός τι λέγεται· ὁ γάρ τις ἄνθρωπος οὐ λέγεται τινός τις ἄνθρωπος, οὐδὲ ὁ τὶς βοῦς· ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ μέρη· ἡ γάρ τις χεὶρ οὐ λέγεται τινός τις χεὶρ ἀλλά τινος χείρ καὶ ἡ τὶς κεφαλὴ οὐ λέγεται τινός τις κεφαλὴ ἀλλά τινος κεφαλή Will man das grammatische Kennzeichen nachbilden, so übersetze man den Ausdruck der individuellen Substanz ἡ τὶς χείρ durch diese Hand. Dann kann man sagen: diese Hand ist Hand des Kallias (τινὸς χείρ) aber nicht, diese Hand ist diese Hand des Kallias (τινός τις χείρ). Dem Begriff der Kategorie gemäss wird der Ausdruck des Prädicats zur Norm der Kategorien genommen.

In Kapitel 9. p. 11, a, 20 ff. handelt es sich darum, ob die Begriffe ἕξις und διάθεσις, *habitus* und *dispositio*, unter die Qualität oder Relation gehören. Der generelle Begriff der geübten Kraft und der Richtung bedarf, wie entschieden wird, des Bezuges auf den Gegenstand und wird daher der Relation zugesprochen, während derselbe Begriff, wenn er bereits seinen Gegenstand in sich aufgenommen hat und dadurch individualisirt ist, nicht mehr einen solchen Bezug nach aussen in sich trägt und daher der Qualität zufällt. So ist Fähigkeit ein relativer Be-

griff, aber Sprachkunde (Fähigkeit der Sprache) ein qualitativer. Aristoteles spricht dies am angeführten Orte folgendermaassen aus: σχεδὸν γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν τοιούτων (ἕξεων καὶ διαθέσεων) τὰ γένη πρός τι λέγεται, τῶν δὲ καθ' ἕκαςα οὐδέν· ἡ μὲν γὰρ ἐπιςήμη, γένος οὖσα, αὐτὸ ὅπερ ἐςὶν ἑτέρου λέγεται (τινὸς γὰρ ἐπιςήμη λέγεται), τῶν δὲ καθ' ἕκαςα οὐδὲν αὐτὸ ὅπερ ἐςὶν ἑτέρου λέγεται, οἷον ἡ γραμματικὴ οὐ λέγεται τινὸς γραμματική οὐδ' ἡ μουσικὴ τινὸς μουσική. Während die ἐπιςήμη, die unter die ἕξις fällt, zur nähern Bestimmung eines objectiven Genitivs bedarf (ἡ ἐπιςήμη ἐπιςητοῦ λέγεται ἐπιςήμη p. 6, b, 34.), sind Begriffe, wie γραμματική, μουσική, in sich ganz; sie tragen ihren Gegenstand schon in sich und fordern daher keinen Casus der Ergänzung. In der Topik IV, 4. heisst es übereinstimmend: p. 123, b, 18. εἰ δὲ τὸ γένος τῶν πρός τι, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ εἶδος· ἡ μὲν γὰρ ἐπιςήμη τῶν πρός τι, ἡ δὲ γραμματικὴ οὔ.

Im vierten Buche der Topik handelt Aristoteles von der Bestimmung des Geschlechts, die in der letzten Allgemeinheit auf die Kategorien führt. Daher bemerkt man auch in dieser Untersuchung die Rücksicht auf den grammatischen Ausdruck und man sieht sie bisweilen mit der Betrachtung des Inhalts streiten, z. B. IV, 4. p. 124, b, 35. Es soll darauf geachtet werden, ob das Geschlecht und die Art sich auch auf dieselbe Weise zu den Casus verhalten. Πάλιν εἰ ὡςαύτως λέγεται τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος κατὰ τὰς πτώσεις, οἷον εἰ τινὶ ἢ τινὸς ἢ ὁσαχῶς ἄλλως· ὡς γὰρ τὸ εἶδος, καὶ τὸ γένος, καθάπερ ἐπὶ τοῦ διπλασίου καὶ τῶν ἐπάνω· τινὸς γὰρ καὶ τὸ διπλάσιον καὶ τὸ πολλαπλάσιον (die Ergänzung des Begriffs durch den Genitiv ist in Art und Geschlecht dieselbe). Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐπιςήμης· τινὸς γὰρ καὶ αὐτὴ καὶ τά γένη, οἷον ἥ τε διάθεσις καὶ ἡ ἕξις (wie categ. c. 7.). Doch wird aus dem Verhältniss der Sache ein Einwand erhoben: ἔνςασις ὅτι ἐνιαχοῦ οὐχ οὕτως· τὸ μὲν γὰρ διάφορον καὶ τὸ ἐναντίον τινί,

τὸ δ' ἕτερον, γένος ὂν τούτων, οὐ τινὶ ἀλλά τινός· ἕτερον γάρ τινος λέγεται. Trotz der innern Einheit des Begriffs ist der Ausdruck des bezogenen Casus verschieden und es gilt daher in der Schrift der Kateg. c. 7 sowohl der ergänzende Genitiv als Dativ für ein Kennzeichen der Relation.

Kurz zuvor top. IV, 4. p. 124, b, 15. lässt es Aristoteles bei einem dialektischen Einwurf bewenden, dem er in der Darstellung der Kategorienlehre durch eine Verweisung auf das παρώνυμον begegnen würde. Wenn die Art, sagt er, zum Relativen gehört, so gehört dazu auch das Geschlecht, z. B. διπλάσιον, πολλαπλάσιον; aber es kann das Geschlecht zum Relativen gehören, ohne dass nothwendig die Art darunter fällt, z. B. ἐπιστήμη, γραμματική. Denn, heisst es weiter: ἢ οὐδὲ τὸ πρότερον μηθὲν ἀληθὲς ἂν δόξειεν· ἡ γὰρ ἀρετὴ ὅπερ καλὸν καὶ ὅπερ ἀγαθόν, καὶ ἡ μὲν ἀρετὴ τῶν πρός τι, τὸ δ' ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν οὐ τῶν πρός τι ἀλλὰ ποιά. Es fragt sich, ob Aristoteles in einer strengen Erörterung ἀρετή als Art des Geschlechts καλόν und ἀγαθόν anerkennen würde, da durch einen zwischengelegten Begriff leicht zu zeigen wäre, dass nur ein adjectivisches παρώνυμον von ἀρετή unter καλόν und ἀγαθόν steht.

Auf solche Weise bezeugen Stellen aus den verschiedensten Schriften des Aristoteles, was schon aus dem Abriss der Kategorien wahrscheinlich wurde, dass die logischen Kategorien zunächst einen grammatischen Ursprung haben und dass sich der grammatische Leitfaden durch ihre Anwendung durchzieht.

8. Die erste Kategorie ist die Substanz, οὐσία. Sie trägt da, wo sie im ersten und eigentlichen Sinne steht, die Beziehung auf das grammatische Subject, das im Satz das Selbstständige ist, deutlich an sich. Denn die Substanz in der ersten Bedeutung (ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως

καὶ μάλιστα λεγομένη) wird von keinem Subjecte ausgesagt; aber ihr werden alle Prädicate beigelegt. Dies Letzte ist das eigentlich positive Merkmal, das öfter wiederholt wird, und trifft das Individuum (οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος), das im genetischen Urtheil, wie gezeigt ist,[1]) nie Prädicat wird. Vergl. categ. c. 5. p. 2, b, 15.: ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν αὐταῖς εἶναι διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι λέγονται. metaphys. Δ, 8. p. 1017, b, 13.: ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. Indessen wird der Begriff der οὐσία ausgedehnt und neben die Substanz im ersten und strengen Sinne die zweite gestellt, οὐσίαι δεύτεραι, welches die Arten und die Geschlechter sind, categ. c. 5. p. 2, a, 17.: δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον. Sie treten selbstständig als Subjecte auf, aber können auch, indem sie das Wesen der Individuen ausdrücken, als deren Prädicate erscheinen. Sie theilen mit den ersten Substanzen das Kennzeichen, dass sie beide in keinem Substrate sind (τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι). Der einzelne Mensch ist für sich und ebenso wenig kann man sagen, dass der Mensch (als Gattung) in dem einzelnen Menschen sei (als Accidens). categ. c. 5. p. 3, a, 7 ff. So wird die οὐσία entworfen und doppelt bestimmt.

9. Diese Kategorie der οὐσία wird an manchen Stellen durch τί ἐστι bezeichnet. Z. B. top. 1, 9. p. 103, b, 20.: μετὰ τοίνυν ταῦτα δεῖ διορίσασθαι τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν, ἐν οἷς ὑπάρχουσιν αἱ ῥηθεῖσαι τέτταρες. ἔστι δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα, τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν. d. soph. elench. c. 22. p. 178, a, 4.: δῆλον δὲ καὶ τοῖς παρὰ τὸ ὡσαύτως λέγεσθαι τὰ μὴ

1) Siehe oben S. 21.

αὐτοῖς πῶς ἀποδοτέον, ἐπείπερ ἔχομεν τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν· ὁ μὲν γὰρ ἔδειξεν ἐρωτηθεὶς μὴ ὑπάρχειν τι τούτων ὅσα τί ἐστι σημαίνει· ὁ δ' ἔδειξεν ὑπάρχειν τι τῶν πρός τι ἢ ποσῶν u. s. w., metaphys. *Δ*, 28. p. 1024, b, 12.: καὶ ὅσα καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται· τὰ μὲν γὰρ τί ἐστι σημαίνει τῶν ὄντων, τὰ δὲ ποιόν τι u. s. w., metaphys. *I* (*X*), 2. p. 1054, a, 13.: ὅτι δὲ ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμιᾷ, οἷον οὔτ' ἐν τῷ τί ἐστιν οὔτ' ἐν τῷ ποιῷ u. s. w., eth. Nicom. I, 4. p. 1096, a, 19.: τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστι καὶ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ πρός τι und bald darauf wird dieselbe Kategorie der οὐσία durch τὸ τί ausgedrückt p. 1096, a, 24.: καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταὶ καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον u. s. w. Diese Stellen mögen genügen, und wenn es sich fragt, was mit dieser neben der οὐσία hergehenden Bezeichnung gemeint sei, so führt dies in eine weitere Erörterung des τί ἐστιν, das in verschiedenem Gebrauch nach mehreren Seiten hinsieht.

Zunächst stellt sich schon im Ausdruck das τί ἐστι dem τί ἦν εἶναι gegenüber. Zu einem frühern Aufsatz [1]), der das letztere behandelte, sind einige Nachträge nöthig. Es wurde das τί ἦν εἶναι als der schöpferische Begriff nachgewiesen, der dem Dasein vorangehend alles, was wahrhaft ist, als das bestimmt, was es ist. An sich selbst ohne Materie offenbart es sich in der Form, durch die die Materie Wesen empfängt. Schaffen und Bilden geschieht durch diesen Begriff und das Denken und Er-

1) Des Verf. Aufsatz: das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι u. s. w. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und griechischen Syntax. Abgedruckt im rheinischen Museum von Niebuhr und Brandis. Heft 4. 1828. Vergl. des Verf. comment. zu Arist. d anima. I, 1, §. 2. II, 1, §. 3. III, 6, §. 7.

kennen hat ihn zu seinem Ziele. In diesem Sinne heisst das *τί ἦν εἶναι οὐσία κατὰ τὸν λόγον, οὐσία ἄνευ ὕλης,* und wird mit der verwirklichenden Thätigkeit (*ἐνέργεια, ἐντελέχεια*) in Eine Linie gestellt. Wenn indessen in der Abhandlung das *τί ἐϛι* mit seiner Bezeichnung der angeschauten Gegenwart an das quantitative und qualitative Dasein gewiesen wurde, so dass es allenthalben da, wo die Materie mit in die Vorstellung hineintritt, seine Stelle finde: so erscheinen diese Grenzen gegen den weiten Gebrauch des *τί ἐϛι* zu eng, und die Stelle, worauf der Unterschied gegründet wurde, ist ihm bereits durch eine richtigere Interpunction entzogen.[1])

Es fehlt nicht an Stellen, nach welchen *τὸ τί ἦν εἶναι* und *τὸ τί ἐϛι* dasselbe zu bezeichnen und in einander aufzugehen scheinen. Man vergleiche z. B. top. I, 5. p. 101, b, 39.: *ἔϛι δ᾽ ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων* und analyt. post. II, 10. p. 93, a, 29.: *ὁρισμὸς δ᾽ ἐπειδὴ λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐϛι,* wo durch *ἐπειδή* eine bekannte Voraussetzung eingeführt wird. Was dort durch *σημαίνων,* ist hier, scheint es, durch *λόγος* ausgedrückt. Andere Stellen setzen dagegen den ganzen Unterschied

---

1) Bonitz hat in seinen treffenden observationes criticae in Aristotelis libros metaphysicos p. 14 sqq. gezeigt, dass metaph. Z, 4. p. 1030, a, 29. nicht zu interpungiren ist, wie von Brandis und Bekker und in jenem Aufsatz geschehen: *καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥςπερ καὶ τὸ τί ἐϛιν οὐχ ἁπλῶς τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ ποιῷ ἢ ποσῷ τί ἦν εἶναι* — wonach das *τί ἐϛιν* im Unterschiede von *τὸ τί ἦν εἶναι* an das Qualitative und Quantitative gewiesen wäre — sondern vielmehr: *καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥςπερ καὶ τὸ τί ἐϛιν, οὐχ ἁπλῶς τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ ποιῷ ἢ ποσῷ τί ἦν εἶναι* — wodurch also *τὸ τί ἐϛιν* mit *τὸ τί ἦν εἶναι* im ursprünglichen und abgeleiteten Gebrauche parallel läuft.

voraus, wie z. B. de anima III, 6, §. 7. p. 430, b, 27.: ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς (ἀληθὴς ἢ ψευδής), ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, wo die prägnante Bedeutung beider Ausdrücke benutzt wird, um die Wahrheit des νοῦς in einen kurzen Ausdruck zu fassen, ferner analyt. post. II, 6. p. 92, a, 7 ff. u. s. w.

Zunächst bemerkt man Folgendes. Wo Aristoteles die vier metaphysischen Gründe, Materie, Form, wirkende Ursache, Zweck, deren inneres Verhältniss er zu erforschen sucht, aufzählt und erörtert, z. B. metaphys. Α, 3. p. 983, a, 27.; phys. II, 3. p. 194, b, 26.; da kehrt für die schaffende Form der Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι wieder; und wir finden in diesem Zusammenhange und an einer solchen Stelle nicht τὸ τί ἐστι. In diesem Sinne des durch die Form hervorbringenden Grundes heisst es phys. II, 2 p. 194, a, 20. von Empedokles und Demokrit, die sich im Materiellen und in den wirkenden Ursachen bewegten, ἐπὶ μικρὸν γάρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντο; vergl. de part. anim. I, 1. p. 642, a, 25., und so wird es oft gebraucht, z. B. von der Seele, die mit ihren Zwecken der Begriff und die bestimmende Form des Leibes ist, de anima II, 1, §. 8. p. 412, b, 13., von der einen Zweck verwirklichenden Form eines Werkzeuges, des Hauses u. s. w.

Diese Bedeutung des hervorbringenden und vorangehenden Grundes hat sich in dem Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι dargestellt. Schon Plato gebraucht das Imperfectum ἦν in diesem bezeichnenden Sinne. Da er im Phaedon die grossen Folgen hervorhebt, die der νοῦς des Anaxagoras, wenn er wirklich durchgeführt wäre, ergeben hätte, sagt er beispielsweise p. 97, e.: Anaxagoras hätte nicht bloss sagen müssen, ob die Erde platt oder rund sei, sondern auch warum es besser war, dass sie so und nicht anders ist. Der Grund drückt sich dabei als das ideale Prius

im Imperfectum aus: ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος εὑρηκέναι ᾤμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ, τὸν Ἀναξαγόραν, καί μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἡ γῆ πλατειά ἐστιν ἢ στρογγύλη, ἐπειδὴ δὲ φράσειεν; ἐπεκδιηγήσεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι· καὶ εἰ ἐν μέσῳ φαίη εἶναι αὐτὴν ἐπεκδιηγήσεσθαι ὡς ἄμεινον ἦν αὐτὴν ἐν μέσῳ εἶναι, vergl. phys. II, 7. p. 198, b, 8.: καὶ ὅτι τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι. Vielleicht hatte sich schon vor Aristoteles der Sprachgebrauch τὸ τί ἦν gebildet. Wenigstens verdient die Nachricht bei Diog. Laert. VI, §. 3. Beachtung, da es dort vom Antisthenes heisst: πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον εἰπών· λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν. Wenn sichs in dieser Erklärung um die blosse Zeitbestimmung handelte, so würde man neben der Vergangenheit und Gegenwart noch mit gleichem Recht die Zukunft erwarten. Auch in der megarischen Schule war, wie es nach Plutarch, adv. Colot. c. 23., scheint, τὸ τί ἦν εἶναι im Gebrauch. Wenigstens wird dort vom Stilpo, einem spätern Megariker, der die Begriffe des Subjects und Prädicats, z. B. Mensch und gut, aus einander hielt, das Wort angeführt: ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ.

In Aristoteles Sinne erkennen wir in dem Imperfectum des τί ἦν εἶναι das πρότερον τῇ φύσει wieder, das Allgemeine, das der schaffenden Natur zunächst liegt, im Gegensatz gegen das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, das sinnlich Einzelne, das unsere Wahrnehmung zuerst trifft und uns Menschen, die wir mitten in den Erscheinungen stehen, das Bekanntere ist. Dies erhellt aus einer Stelle, wie top. VI, 4. p. 141, a, 23 ff. deutlich. Dort handelt es sich darum, in der Definition das τί ἦν εἶναι zu treffen, und dies geschicht dann nicht, wenn die Bestimmungen bloss dem entnommen werden, was uns zunächst liegt, z. B. wenn die Fläche als Grenze des Körpers, der Punkt als Grenze

der Linie erklärt wird, da ist in diesem Falle von dem Körper, der unter die sinnliche Anschauung fällt, als dem Ersten ausgegangen wird, und nicht von dem Punkt, der in der Entstehung der werdenden Linie, und weiter von der Linie, die dem Ursprung nach der Fläche, und von der Fläche, die dem sich aus Flächen abschliessenden Körper vorangeht. Nur mit Bestimmungen, die zugleich *τῇ φύσει πρότερα* sind, wird das *τί ἦν εἶναι* erreicht. p. 141, b, 22.: *οὐ δεῖ δὲ λανθάνειν ὅτι τοὺς οὕτως ὁριζομένους* (d. h. diejenigen, die nur in dem uns zunächst Liegenden Merkmale suchen) *οὐκ ἐνδέχεται τὸ τί ἦν εἶναι τῷ ὁριζομένῳ δηλοῦν, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ ταὐτὸν ἡμῖν τε γνωριμώτερον καὶ ἁπλῶς γνωριμώτερον* (d. h. es sei denn, dass das uns Bekanntere und zunächst Liegende mit dem schlechthin und der Natur nach Ersten zusammentreffe).

Wenn dies Prius der Sache in dem Imperfectum des Terminus (des **was war sein**) bezeichnet ist, so führen auf dasselbige *πρότερον τῇ φύσει* andere Ausdrücke, die neben jenem hergehen. So heisst es metaphys. Α, 3. p. 983, a, 26.: *τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι· ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον.* Inwiefern die Erscheinungen, welche uns zunächst liegen, auf diesen Grund als den letzten Begriff zurückgeführt werden, ist dieser letzte zugleich im Ursprung der Dinge der erste.

Wenn man nach der Bedeutung des *εἶναι* in *τὸ τί ἦν εἶναι* fragt, so weisen Verbindungen, wie *τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ, τῇδε τῇ οἰκίᾳ*, auf den aristotelischen Gebrauch des *εἶναι* mit dem Dativ, z. B. *τὸ ἑνὶ εἶναι*, zurück, wodurch der abstracte Begriff bezeichnet wird. Auch bedeutet *εἶναι* für sich allein das gedachte Wesen in wiederkehrenden Ausdrücken, wie *ταὐτὸν τὸ εἶναι, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτόν* u. s. w. Vergl. top. V, 5. p. 135, a, 11.: *τὸ δὲ τὸ εἶναι*

δηλοῦν οὐκ ἴδιον ἀλλ' ὅρος, de anim. II, 11, §. 2. p. 424, a, 25., III, 2, §. 4. p. 425, b, 27. §. 12. p. 427, a, 3., de memor. c. 1. p. 450, b, 22., top. VI, 4. p. 142, a, 29., eth. Nicom. V, 3. p. 1130, a, 12., VI, 8. p. 1141, b, 24.

In demselben Sinne des πρότερον τῇ φύσει wird neben das τί ἦν εἶναι einer Sache die πρώτη οὐσία, das ursprüngliche und darum eigenthümliche Wesen derselben gestellt. Dieser Ausdruck muss nach dem Zusammenhang verstanden und nicht mit derjenigen πρώτη οὐσία verwechselt werden, welche in der Schrift der Kategorien nichts als die kurze Bezeichnung der οὐσία ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ist und nicht das Wesen als Grund der Sache, sondern das Individuum (ὁ τὶς ἄνθρωπος, ὁ τὶς ἵππος) bedeutet. So heisst es metaphys. Z, 7. p. 1032, b, 1.: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν; und metaphys. Z, 13. p. 1038, b, 10., wo gezeigt wird, dass das καθόλου als Gemeinschaftliches keine οὐσία sei, findet sich in derselben Bedeutung πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ; und metaphys. Z, 17. p. 1041, b, 27. heisst es im Gegensatz gegen die materiellen Elemente: οὐσία δ' ἑκάστου μὲν τοῦτο· τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι.

Das πρότερον τῇ φύσει, welches auf diese Weise das τί ἦν εἶναι beherrscht, ist Allgemeines, aber nicht jedes Allgemeine ist τὸ τί ἦν εἶναι. Vielmehr ist dieses immer das ursprünglich bestimmende Wesen und braucht die Beziehung auf das individuell Bestimmte (ἕκαστον, τόδε τι) nicht aufzugeben, daher es allgemein und auch für diese die gestaltende Form ist. Wie vom τί ἦν εἶναι des Menschen überhaupt die Rede ist, so finden sich ebenso auch Ausdrücke, wie τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ (metaphys. Δ, 18. p. 1022, a, 27.), τῇδε τῇ οἰκίᾳ u. s. w.

Inwiefern durch die Form die Materie bestimmt und gebildet wird, trägt τὸ τί ἦν εἶναι nothwendig den Be-

zug auf die Materie in sich, wie im Physischen oder Mechanischen. Wenn z. B. die Seele als Entelechie des organischen Leibes sein τί ἦν εἶναι heisst, oder analog vom τί ἦν εἶναι der Axt die Rede ist, inwiefern die Form derselben, der mit einem Hebelarm versehene Keil eines solchen Stoffes durch den Zweck, mittelst eines Hiebs zu schneiden, bedingt ist (de anima II, 1, §. 8. p. 412, b, 11 ff.): so ist darin das τί ἦν εἶναι nur im Verhältniss zur Materie gedacht. Darauf bezieht sich auch, was Aristoteles von materiellen Elementen sagt, welche in physischen Definitionen vorkommen, phys. II, 9. p. 200, b, 4–7. Das τί ἦν εἶναι ist aber immer von der Materie verschieden (ἕτερον ὂν metaphys. Z, 17. p. 1041, b, 17.) und ist als Form theils Ausdruck eines Zweckes, wie in den Werken der Kunst oder der hervorbringenden organischen Natur, theils nur Erzeugniss einer wirkenden Ursache. Von jenem mag das in der Seele erkannte τί ἦν εἶναι des organischen Leibes, das τί ἦν εἶναι des Hauses, der Axt ein Beispiel sein, von diesem vielleicht das in dem Verhältniss von 1 : 2 liegende τί ἦν εἶναι der Octave (phys. II, 8. p. 194, b, 27.), die zunächst aus der wirkenden Ursache der Schwingungen stammt. Den doppelten Ursprung spricht Aristoteles deutlich aus metaphys. Z, 17. p. 1041, a, 26.: καὶ διὰ τί ταδί, οἷον πλίνθοι καὶ λίθοι, οἰκία ἐστίν; φανερὸν τοίνυν ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς· ὃ ἐπ' ἐνίων μέν ἐστι τίνος ἕνεκα, οἷον ἴσως ἐπ' οἰκίας ἢ κλίνης, ἐπ' ἐνίων δὲ τί ἐκίνησε πρῶτον. In diesem Sinne konnte auch Aristoteles von Empedokles und Demokrit, die den inwohnenden Zweck der Dinge nicht erkannt hatten, behaupten, dass sie doch, wenn auch nur in einem kleinen Theil, das τί ἦν εἶναι berührten. Wenn in der angeführten Stelle τὸ τί ἦν εἶναι mit den Worten eingeführt wird, ὡς εἰπεῖν λογικῶς, so darf dieser Ausdruck nicht durch

„logisch" im unserm Sinne übersetzt werden. Wie beim Aristoteles das λογικῶς allgemeine Betrachtungen im Gegensatz gegen die eigenthümlichen Principien der Sache bezeichnet und in verwandter Bedeutung dem ἀναλυτικῶς gegenübersteht, so bezeichnet es auch hier die allgemeine Fassung des Begriffs „um es begrifflich zu sagen."[1])

Wenn endlich τὸ τί ἦν εἶναι ursprünglich der schöpferische Begriff des Wesens ist, so wird es dann auf die übrigen Kategorien nur übertragen. Vergl. metaphys. Z, 4. p. 1030, a, 21. Z, 5. p. 1031, a, 11. ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, δῆλον.

Halten wir nun τὸ τί ἐστι dagegen. Allenthalben hat es eine Richtung auf die Definition, wenn es auch diese nicht immer erreicht. Wo es sich um die Begriffsbestimmung handelt, wird gefragt, τί ἐστιν ἔκλειψις, τί ἐστι τετραγωνισμός, τί ἐστι γραμμή u. s. w. (z. B. analyt. post. II, 2. p. 90, a, 15., de anima II, 2, §. 1. p. 413, a, 17. I, 1, §. 8. p. 402, b, 19.). Daher geschieht es selbst, dass der Ausdruck τὸ τί ἐστιν, der ursprünglich nichts als das Wesen der Sache ausspricht, auch die logische Fassung desselben, die Definition selbst bezeichnet, z. B. analyt. post. I, 4. p. 73, a, 34., wo in derselben Bedeutung ὁ λόγος ὁ λέγων τί ἐστιν daneben steht.

Die in τὸ τί ἐστι aufgeworfene Frage erhält in der Definition ihre volle Antwort, in der Angabe des nächsten Geschlechts und der artbildenden Unterschiede. Vergl. z. B. top. VII, 3. p. 149, a, 17. κατηγορεῖσθαι δ' ἐν τῷ τί ἐστι τὰ γένη καὶ αἱ διαφοραί, VII, 5. p. 150, a, 27. καὶ ὅτι

---

1) Die Sache bleibt dieselbe, wenn auch die Worte τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς, wie Alexander vermuthet, ein späterer Zusatz sein sollten. Schol. p. 771, b, 17. παρέλκον ἐστὶ καὶ ὑπό τινος ἐνταῦθα παραρριφθέν· περὶ γὰρ τούτου μετ' ὀλίγον ἐρεῖ.

ἐν τῷ τί ἐστι τὸ γένος καὶ αἱ διαφοραὶ κατηγορεῦνται. Aber auch das Geschlecht allein, die Grundlage der Begriffsbestimmung, giebt über das *τί ἐστιν* eine wesentliche Auskunft. Auf die Frage des *τί ἐστιν* passt sich mehr, sagt Aristoteles, das Geschlecht als den Unterschied zu antworten. Top. IV, 6. p. 128, a, 23. *κατὰ τὴν τοῦ τί ἐστιν ἀπόδοσιν μᾶλλον ἁρμόττει τὸ γένος ἢ τὴν διαφορὰν εἰπεῖν· ὁ γὰρ ζῷον εἴπας τὸν ἄνθρωπον μᾶλλον δηλοῖ τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ἢ ὁ πεζόν.* Top. VI, 1. p. 139, a, 29. *μάλιστα γὰρ τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ τὸ γένος δοκεῖ τὴν τοῦ ὁριζομένου οὐσίαν σημαίνειν.* Vergl. top. I, 18. p. 108, b, 22. Das Geschlecht liegt dem artbildenden Unterschiede als das Bleibende und in allen Arten Gleiche zu Grunde. Wie die Materie real die Eigenschaften trägt und stützt, so trägt und stützt logisch das Genus die Differenzen, die das Allgemeine, wie die noch unterschiedslose Materie, nur näher bestimmen. Vergl. metaphys. Δ, 28. p. 1024, b, 4. *ἔτι ὡς ἐν τοῖς λόγοις τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι, τοῦτο γένος, οὗ διαφοραὶ λέγονται αἱ ποιότητες* — — — — *τὸ δὲ ὡς ὕλη* (*λέγεται τὸ γένος*)· *οὗ γὰρ ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ποιότης ἐστί, τοῦτ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν ὕλην.*[1])

Da hiernach das Geschlecht in der Definition, dem sich vollendenden *τί ἐστιν*, der Haupttheil ist, so erklärt sich daraus, dass *τὸ τί ἐστιν* auch das Geschlecht für sich bezeichnet. Es findet sich dafür ein entschiedenes Beispiel top. V, 3. p. 132, a, 10 ff., wo gefordert wird, dass die eigenthümlichen Merkmale der Begriffe (*τὰ ἴδια*) in das Geschlecht (*τὸ τί ἐστιν*) eingeordnet werden: *οἷον ἐπεὶ ὁ θεὶς ἀνθρώπου ἴδιον ζῷον ἐπιστήμης δεκτικὸν εἰς τὸ τί ἐστι θεὶς ἀπέδωκε τὸ ἴδιον, εἴη ἂν κατὰ τοῦτο καλῶς κείμενον τὸ ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου.* Es ist hier und in dem Voran-

---

1) Vergl. die Stellen bei Ritter, Geschichte der Philosophie III, S. 138, erste Aufl.

gehenden das eigenthümliche Merkmal nicht in die ganze Begriffsbestimmung eingeführt, sondern nur an das Geschlecht angeknüpft. Vergl. top. VI, 5. p. 142, b, 22. *ἐνίοις δὲ τὸ τοιοῦτον ἁμάρτημά ἐστιν, ἐν οἷς οὐ πρόκειται τοῦ λόγου τὸ τί ἐστιν, οἷον ὁ τοῦ σώματος ὁρισμός τὸ ἔχον τρεῖς διαστάσεις, ἢ εἴ τις τὸν ἄνθρωπον ὁρίσαιτο τὸ ἐπιστάμενον ἀριθμεῖν. οὐ γὰρ εἴρηται τί ὂν τρεῖς ἔχει διαστάσεις ἢ τί ὂν ἐπίσταται ἀριθμεῖν· τὸ δὲ γένος βούλεται τὸ τί ἐστι σημαίνειν καὶ πρῶτον ὑποτίθεται τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ λεγομένων.* Das nächste Geschlecht, das als Substrat allen weitern Bestimmungen des Begriffs zu Grunde liegt, und nichts anders wird in dieser Stelle durch τὸ τί ἐστι bezeichnet. Top. I, 5. p. 102, a, 32. *ἐν τῷ τί ἐστι δὲ κατηγορεῖσθαι τὰ τοιαῦτα λεγέσθω, ὅσα ἁρμόττει ἀποδοῦναι ἐρωτηθέντας τί ἐστι τὸ προκείμενον, καθάπερ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου ἁρμόττει, ἐρωτηθέντα τί ἐστι τὸ προκείμενον, εἰπεῖν ὅτι ζῷον.* Vergl. top. IV, 2. p. 122, a, 11 ff. Dieselbe Antwort des Geschlechts wird auf die Frage des *τί ἐστι* gegeben categ. c. 5. p. 2, b, 9. 32.[1]) Es mag hierher noch die Stelle top. IV, 2. p. 122, b, 16. gezogen werden: *οὐδεμία γὰρ διαφορὰ σημαίνει τί ἐστιν, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι, καθάπερ τὸ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν.* *Τὸ τί ἐστιν* in der Bedeutung der Definition hat den Unterschied als wesentlichen Bestandtheil in sich, aber keine Differenz sagt für sich, was ist (*τί ἐστιν*).

Das *τί ἐστι*, das für sich das Geschlecht bezeichnen kann, bezeichnet hiernach für sich allein den artbildenden Unterschied nicht, und kann diesen ohne das Geschlecht, das ihn trägt, nicht ausdrücken. Es bedeutet entweder das Geschlecht oder das Geschlecht mit den artbildenden Unterschieden. Im letzten Falle kann man

---

1) Wir finden diesen Sprachgebrauch noch bei Plotin, z. B. ennead. VI, 1, c. 25. p. 1083, b. Creuz. *ὥσπερ τοῦτο δεῖ γένος εἶναι τὸ ἐν τῷ τί ἐστι τῶν εἰδῶν κατηγορούμενον.*

die Elemente zwar einzeln auffassen, aber man muss sie nach der Folge der Natur, wie sie vom Allgemeinen her entstehen, ordnen und vereinigen. Es stehen daher Geschlecht und artbildende Unterschiede nicht neben einander, als könnten sie wie gegen einander gleichgültig im τί ἐστι willkührlich herausgehoben werden, sondern trotz der Mehrheit in einer geordneten Einheit (analyt. post. II, 13. p. 96, a, 35 ff.).

Wenn die artbildenden Unterschiede auch allein ohne das Geschlecht ins τί ἐστι gehörten, so wäre das gerade der Fall, der top. VI, 5. p. 142, b, 22 ff. getadelt wird. Wenn man sage, heisst es dort, der Körper sei das, was drei Abmessungen habe, welches doch der Unterschied des Körpers von der ebenen Figur sein würde; so sei dem Begriff das τί ἐστιν nicht vorgesetzt.[1])

In Uebereinstimmung mit dem Angegebenen bezeichnet ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον nicht selten das Geschlecht. Vergl. top. IV, 1. p. 120, b, 21., wo durch diesen Ausdruck das γένος den συμβεβηκότα entgegengesetzt wird, IV, 2. p. 122, a, 8 ff., IV, 6. p. 127, b, 26 ff. Alex. Aphrodis. zu top. III, 1. p. 116, a, 23. in den Scholien.

Die allgemeine Bestimmung des Geschlechts, die in dem ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖσθαι den Grundgedanken bil-

1) Hiernach ist, wie es scheint, der von Bonitz für die Bestimmung des τί ἐστι gegebene beachtenswerthe Beitrag (neue jenaische allgemeine Literaturzeitung 1845, No. 216.) zu berichtigen. Es giebt nicht jede Antwort auf τί ἐστιν ein κοινόν und die διαφορά für sich allein wird im aristotelischen Sinne nicht damit bezeichnet. Vergl. top. IV, 6. p. 128, a, 20. Porphyrius sagt in der εἰσαγωγή c. 2. p. 1, b, 15. Bekk., indem er die aristotelischen Bestimmungen erläutert: τῆς δ' αὖ διαφορᾶς καὶ τῶν κοινῶς συμβεβηκότων διαφέρει τὸ γένος· ὅτι εἰ καὶ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει κατηγοροῦνται αἱ διαφοραὶ καὶ τὰ κοινῶς συμβεβηκότα, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγοροῦνται, ἀλλ' ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστι.

det, kann nicht bloss von der Substanz, sondern auch von den übrigen Kategorien gefordert werden. Daher kommt es, dass das *τί ἐστιν*, das vorzugsweise Bezeichnung der ersten Kategorie ist, über diese hinaus geht und auch auf jede andere angewandt werden kann. Denn sie sind alle allgemeine Geschlechter. Am deutlichsten spricht diesen Zusammenhang metaphys. Z, 1. p. 1028, a, 35. aus: *ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν· καὶ εἰδέναι τότ᾽ οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν.* Vergl. metaphys. Z, 4. p. 1030, a, 22. In der Topik I, 9. p. 103, b, 20. wird *τί ἐστι* als erstes Prädicat genannt, aber es ist weiter als die Substanz, die erste Kategorie, die sich in den Individuen und in der Art und dem Geschlecht der Individuen bewegt. Es handelt sich nämlich dort um die Frage, in welche Kategorie diejenigen Sätze (*προτάσεις*) fallen, welche das Geschlecht, oder das Accidens, oder das Eigenthümliche, oder den Begriff ausdrücken. Zuerst werden die 10 Geschlechter der Kategorien aufgezählt und dabei wird die erste *τί ἐστι* genannt. Dann heisst es weiter: *ἀεὶ γὰρ τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὸ γένος καὶ τὸ ἴδιον καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐν μιᾷ τούτων τῶν κατηγοριῶν ἔσται· πᾶσαι γὰρ αἱ διὰ τούτων προτάσεις ἢ τί ἐστιν ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν σημαίνουσιν, δῆλον δ᾽ ἐξ αὐτῶν ὅτι τὸ τί ἐστι σημαίνων ὁτὲ μὲν οὐσίαν σημαίνει, ὁτὲ δὲ ποιόν, ὁτὲ δὲ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν κατηγοριῶν, ὅταν μὲν γὰρ ἐκκειμένου ἀνθρώπου φῇ τὸ ἐκκείμενον ἄνθρωπον εἶναι ἢ ζῷον, τί ἐστι λέγει καὶ οὐσίαν σημαίνει· ὅταν δὲ χρώματος λευκοῦ ἐκκειμένου φῇ τὸ ἐκκείμενον λευκὸν εἶναι ἢ χρῶμα, τί ἐστι λέγει καὶ ποιὸν σημαίνει· ὁμοίως δὲ καὶ ἐὰν πηχυαίου μεγέθους ἐκκειμένου φῇ τὸ ἐκκείμενον πηχυαῖον εἶναι μέγεθος, τί ἐστιν ἐρεῖ καὶ ποσὸν σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἕκαστον*

γὰρ τῶν τοιούτων, ἐάν τε αὐτὸ περὶ αὐτοῦ λέγηται, ἐάν τε τὸ γένος περὶ τούτου, τί ἐστι σημαίνει· ὅταν δὲ περὶ ἑτέρου, οὐ τί ἐστι σημαίνει, ἀλλὰ ποσὸν ἢ ποιὸν ἤ τινα τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. In dieser Stelle stimmt auf die Frage τί ἐστι nur das erste Beispiel (ἄνθρωπος, ζῷον) mit der Kategorie der Substanz. Jede andere Kategorie spricht, wie aus den folgenden Beispielen erhellt, so lange das τί ἐστι aus, als sich Subject und Prädicat innerhalb desselben Geschlechtes bewegen; und die übrigen Kategorien (τὰ συμβεβηκότα) beginnen erst dann, wenn das Prädicat unter eine andere Kategorie als das Subject fällt, z. B. ἄνθρωπός ἐστι λευκός, wo das Subject Substanz ist und das Prädicat ein Quale aussagt (vergl. categ. c. 5. p. 3, a, 15.). Dies ist in der Stelle durch die Worte: ἐὰν περὶ ἑτέρου bezeichnet. So lange Subject und Prädicat in derselben Kategorie sind, geschieht im Urtheil jene Unterordnung unter das Allgemeine, die das Wesen der Sache ausspricht.

Trotz dieser Erweiterung heisst die erste Kategorie τὸ τί ἐστι, denn die Erweiterung ist nur secundär.[1]

Der Name lag von einer Seite der Sache nahe. Denn man erkennt in der Erörterung der ersten Kategorie, οὐσία, (categ. c. 5.) wenn es sich darum handelt, was aufgenommen und was ausgeschlossen werden solle, nicht undeutlich, dass dabei die Definition als Maass vorschwebt. In diesem Sinne sind namentlich die specifischen Differenzen, die sonst als etwas Qualitatives bezeichnet werden, zu der ersten Kategorie geschlagen. Wenn ferner das τί ἐστι, wie wir zeigten, das Geschlecht bedeutet, so stimmt es mit der zweiten Substanz, οὐσία δευτέρα, zusammen.

Indessen bleibt von einer andern Seite eine Schwierigkeit. Unter der ersten Kategorie steht auch das In-

---

1) metaphys. Z, 4. p. 1030, a, 24. ὥστε καὶ τὸ ποιὸν τῶν τί ἐστι μὲν ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς.

dividuum, die erste Substanz (οὐσία πρώτη). Diese kann als solche in ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit, mit ihren unendlichen und noch dazu wandelnden Accidenzen nicht definirt werden (metaphys. Z, 15. p. 1039, b, 27.), und dem τί ἐστι als Geschlecht steht sie geradezu entgegen. Daher geschieht es auch, dass Aristoteles, um die Kategorie der οὐσία ganz und gleichmässig als Geschlecht und Individuum zu bezeichnen, zu τί ἐστι noch τόδε τι, den Ausdruck des räumlich bestimmten Einzelnen, hinzufügt. So metaphys. Z, 1. p. 1028, a, 11. σημαίνει γὰρ (τὸ ὂν) τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. Wenn dessen ungeachtet das τί ἐστι der umfassende Name für die ganze Kategorie der οὐσία, für die erste und zweite Substanz geworden ist, so ist der Grund in der grammatischen Gestalt der Aussage zu suchen. Auf die Frage, was ist das Vorliegende, tritt in der Antwort auch das Individuum ins Prädicat, und insofern kann τί ἐστι auch für die Frage nach der ersten Substanz gelten. Diese Beziehung ist angedeutet top. I, 9. p. 103, b, 29.: ὅταν μὲν γὰρ ἐκκειμένου ἀνθρώπου φῇ τὸ ἐκκείμενον ἄνθρωπον εἶναι ἢ ζῷον, τί ἐστι λέγει καὶ οὐσίαν σημαίνει. Ebenso kann auf die Frage, τί ἐστι τὸ ἐκκείμενον; geantwortet werden, ἐστι Καλλίας (ὁ τὶς ἄνθρωπος) (vergl. analyt. pr. I, 27. p. 43, a, 35.). So lange indessen für die Kategorie der Begriff des Prädicats, und zwar im eigentlichen und ursprünglichen Urtheil, festgehalten wird, ist das Allgemeine des Geschlechts, also das τί ἐστιν in der oben angegebenen Bedeutung, das Wesentliche.

Das τί ἐστι unterscheidet sich vom τί ἦν εἶναι grammatisch dadurch, dass es in dem Tempus ausgesprochen wird, das der Ausdruck des Allgemeinen ist, während im Imperfectum τὸ τί ἦν εἶναι eine besondere Beziehung durchblickte. Daher würden wir die Sache zu eng fassen, woll-

ten wir im Präsens des τί ἐστι den Gegensatz des πρότερον τῇ φύσει, die uns gegenwärtige Erscheinung, das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, angedeutet glauben. Indessen geht die Frage τί ἐστι von der Thatsache aus, die allerdings uns zunächst liegt und Aristoteles sagt kurzweg: γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἐστι θεός, ἢ τί ἐστιν ἄνθρωπος (analyt. post. II, 1. p. 89, b, 34.), wo sich das οὖν auf die Voraussetzung des Daseins bezieht.

Dieser Weg, den Begriff als das Gemeinschaftliche aus den Thatsachen der Erfahrung zu gewinnen, entspricht der Induction, die vom Besondern zum Allgemeinen geht. Aristoteles bezeichnet ihn an vielen Stellen oder setzt ihn, wie z. B. nicht selten im 4ten Buch der Topik, stillschweigend voraus. Im Besondern behandelt er dies Verfahren analyt. post. II, 13. p. 97, b, 7 ff. und stellt es an der Weise dar, wie z. B. der Begriff der Hochherzigkeit (τί ἐστιν ἡ μεγαλοψυχία) gefunden wird.

Dass neben diesem Wege der entgegengesetzte herläuft, erhellt aus den Stellen, in welchen Aristoteles davon handelt, ob es einen Beweis der Definition und wo es einen solchen gebe. Dem Mittelbegriff des Schlusses, der umgekehrt als die Induction vom Allgemeinen zum Besondern geht, entspricht der hervorbringende Grund, und die Definition soll nach der Forderung des Aristoteles, wo sie einen abgeleiteten Begriff darstellt, diesen Mittelbegriff enthalten. In diesen Fällen beweist der Syllogismus durch ein Allgemeines.[1])

Beides hat einen innern Zusammenhang. Denn indem aus der Thatsache das Wesen gefunden wird, ist dies Wesen das πρότερον τῇ φύσει und stammt als das Allgemeine aus dem Grunde der Sache.

1) vergl. des Verf. elementa logices Aristoteleae. §. 60 ff. — Kühn, de notionis definitione qualem Aristoteles constituerit. §. 3. p. 16 ff.

Hiernach vollendet sich das τί ἐστι in der Definition, indem sie das τί ἦν εἶναι als ihren eigentlichen Gegenstand in sich trägt. Die Definition hat darin ihre Norm, ob sie das πρότερον τῇ φύσει ausspreche und sie enthält in diesem Sinne das Geschlecht und den artbildenden Unterschied.[1]) Wenn man umgekehrt auf die logische Darstellung des τί ἦν εἶναι sieht, so liegt das vollständige Princip der Gestaltung weder im Geschlecht, noch im Unterschied allein. Beide werden gefordert, das Geschlecht z. B. top. VI, 5. p. 143, a, 17. ἀπολιπὼν οὖν τὸ τῆς δικαιοσύνης γένος οὐ λέγει τὸ τί ἦν εἶναι· ἡ γὰρ οὐσία ἑκάστῳ μετὰ τοῦ γένους, und die Unterschiede, die das Geschlecht bestimmen, top. VI, 8. p. 146, b, 21. ἀπολείπων γὰρ διαφορὰν ἠντινοῦν οὐ λέγει τὸ τί ἦν εἶναι. Wo das τί ἦν εἶναι ausgedrückt wird, da wird das Genus mit der Differenz zusammengefasst. Mit Bezug auf die Darstellung des τί ἦν εἶναι heisst es top. VI, 4. p. 141, b, 25.: εἴπερ δεῖ μὲν διὰ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν ὁρίζεσθαι τὸν καλῶς ὁριζόμενον, ταῦτα δὲ τῶν ἁπλῶς γνωριμωτέρων καὶ προτέρων τοῦ εἴδους ἐστίν. Geschlecht und Unterschied sind beide das der Natur nach Frühere; denn zusammen bilden sie als das Wesen die Sache. Dabei müssen die Differenzen in der Abfolge, welche der Entstehung entspricht, zu dem Genus hinzutreten und auch nur dadurch vollendet sich die Definition. Analyt. post. II, 13. p. 97, a, 23., II, 5. p. 91, b, 29. Durch das Geschlecht und die artbildenden Unterschiede wird das Nothwendige angegeben (analyt. post. I, 4. p. 73, a, 34.); und wer die Definition ausserhalb des Geschlechtes durch andere Kategorien versucht, thut es auf eine dem Wesen der Sache fremde Weise (categ. c. 5. p. 2, b, 34.).

---

1) vergl. elementa logices Aristoteleae. 3te Aufl. §. 59. u. d. Anmerk.

Die Bestimmung des τί ἦν εἶναι fällt hiernach ganz in das τί ἐστι. In diesem Sinne wird τὸ τί ἦν εἶναι τὸ ἐκ τῶν ἐν τῷ τί ἐστιν ἴδιον genannt (analyt. post. II, 6. p. 92, a, 7.).[1] Es ist das ursprünglich Eigenthümliche gemeint, wie es die Definition als Wesen der Sache ausdrückt, im Unterschiede von dem mittelbar Eigenthümlichen, das erst aus dem Wesen folgt; es ist, um es in den alten logischen Ausdrücken zu sagen, ein *constitutivum proprium* im Unterschiede der *consecutiva propria*, die nicht selten bei Aristoteles schlechthin ἴδια heissen (top. I, 4. p. 101, b, 17.), wie es z. B. ἴδιον des Menschen ist, γραμματικῆς δεκτικός zu sein (top. I, 5. p. 102, a, 18., V, 3. p. 131, b, 37.). Wer daher das τί ἦν εἶναι bestimmen will, muss nur das nehmen, was im τί ἐστι ausgesagt wird und dies ganz, Geschlecht und Unterschiede (top. VII, 5. p. 150, a, 27., VII, 3. p. 149, a, 14 ff.).

Hieraus erhellt auch der Sinn des kurzen Ausdrucks, mit welchem Aristoteles die Wahrheit des νοῦς bezeichnet, d. anima III, 6, §. 7. p. 430, b, 27.: ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς (ἀληθὴς ἢ ψευδής) ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής. Der Verstand denkt wahr, wenn er das Wesen der Erscheinung nach dem hervorbringenden Grunde denkt. Aristoteles sieht in dieser der materiellen Erscheinung entgegengesetzten That auf ähnliche Weise das Eigenthümliche des Verstandes, wie es das Eigenthümliche des Gesichts ist, die Farbe wahrzunehmen und darin eine sinnliche Form von der sinnlichen Materie abzuscheiden (ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές).

Es ist kein Widerspruch, wenn das materielle Individuum als solches, und zwar mit seinen wandelnden Accidenzen nicht definirt werden kann (metaphys. *Z*, 15.

---

1) ἴδιον ist zu lesen, nicht ἰδίαν. s. Kühn a. a. O. p. 13.

p. 1039, b, 27.), διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαςα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐςιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥς' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή) und doch dem Individuum (dem Kallias, diesem Hause, Δ, 18. p. 1022, a, 27.) ein eigenthümliches Wesen als schöpferischer Begriff (τὸ τί ἦν εἶναι) zu Grunde liegt. Was am Einzelnen im Begriffe bestimmt werden kann, ist nicht das Vergängliche, sondern das Bleibende.

Nach Obigem müssen auch diejenigen Stellen erklärt werden, in welchen das τί ἦν εἶναι und τί ἐςι als wesentlich verschieden einander beigeordnet werden. Z. B. analyt. post. II, 4. p. 91, a, 25.: εἰ δὴ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ τί ἐςι ἄμφω ἔχει (der Oberbegriff und Mittelbegriff), II, 4. p. 91, b, 24.: τί γὰρ κωλύει τοῦτο ἀληθὲς μὲν τὸ πᾶν εἶναι κατὰ τοῦ ἀνθρώπου, μὴ μέντοι τὸ τί ἐςι μηδὲ τὸ τί ἦν εἶναι δηλοῦν. In solchen Stellen bezeichnet das τί ἐςι das Geschlecht, wie diese Bedeutung oben nachgewiesen wurde, und das τί ἦν εἶναι, das Wesen der Sache, das erst durch das Geschlecht in Verein mit den artbildenden Unterschieden ausgedrückt wird.

Endlich vergleichen wir noch die Bedeutungen des τί ἐςι und der οὐσία. Denn wie der Begriff des τί ἐςι wechselt und seine Bedeutung aus dem Zusammenhang bestimmt wird, so verwandelt sich der Sinn der οὐσία auf ähnliche Weise. In den Kategorien heisst die οὐσία das Individuum und das Geschlecht; in der Metaphysik tritt sie vielfach als die οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον auf und ist in diesem Sinne dem τί ἦν εἶναι gleichbedeutend und entspricht dann wiederum als Gegenstand dem τί ἐςιν, inwiefern dieses die Definition ist. In die οὐσία scheint immer der Gegensatz hinein; bald ist sie das Seiende und Bleibende im Gegensatz gegen das eigene Werden (γένεσις), wie bei Plato und auch bei Aristoteles, z. B. de part. anim. I, 1. p. 640, a, 18., bald das Seiende und Behar-

rende im Gegensatz gegen das Veränderliche ihrer Erscheinung (*συμβεβηκότα*). Diese letzte Bedeutung beherrscht die Kategorien.

10. Wir verfolgen nun die Kategorie der *οὐσία* nach dem Inhalt des Begriffs.

Wenn die Substanz ein ursprünglicher und letzter Begriff ist, wie es nach Aristoteles scheint, der sie an die Spitze der Kategorien stellt: so kann sie nur aus ihr selbst und nicht aus einem Allgemeinern verstanden werden. Was daher zu ihrer Bestimmung gesagt wird, kann nur ein Kennzeichen sein, wenn auch eigenthümlich, doch nur aus dem für sich gesetzten Wesen abgeleitet. So zeigt sichs auch in der Behandlung. Alles ist darauf angelegt, in der *οὐσία* das Selbstständige hervorzuheben; und Spinoza's Definition: *per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur*, vollendet nur in einem scharfen Ausdruck, was Aristoteles beginnt; aber auch diese Definition, scheinbar positiv und aus sich verständlich, hat ein Element in sich, das nur dann begriffen wird, wenn die Substanz, die definirt werden soll, vorausgesetzt in der Vorstellung vorangeht. Wenn die Substanz den Charakter des Selbstständigen hat, so ist in dem Selbst, dem *in se esse*, die vorangedachte Substanz verborgen. In Spinoza's weitgreifendem Axiom: *omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt*, ist Aristoteles Unterscheidung der *οὐσία* und der *συμβεβηκότα*, der Substanz und der Accidenzen, real angewandt. Das Verständniss der Substanz ist darin vorausgesetzt.

Daher geschieht es, dass Aristoteles die Substanz zunächst nur negativ bestimmt und der unwillkührlichen Induction der Anschauung vertrauet, die eine allgemeine Vorstellung als das Positive unterschieben werde. Diese Richtung zeigt sich darin, dass zunächst Beispiele die Stelle des bejahenden Wesens vertreten. So beginnt Ari-

stoteles categ. c. 5. p. 2, a, 11.: *οὐσία δέ ἐςιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιςα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐςι, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος.* Die Substanz im ersten und eigentlichen Sinne ist weder Prädicat, da sie vielmehr Trägerin der Aussagen ist, noch Accidenz, da sie vielmehr Substrat der Accidenzen ist, categ. c. 5. p. 2, a, 34.: *τὰ δ' ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐςίν.* Das Positive, das wir zur Erklärung hineingeschoben, wird öfter ausdrücklich ausgesprochen; z. B. dass die Substanz nur Subject ist, auf welches sich das Uebrige als Prädicat bezieht, metaphys. *Δ*, 8. p. 1017, b, 13. *ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα,* metaphys. *Z*, 3. p. 1028, b, 36. *τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐςι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου,* vergl. p. 1029, a, 7. *νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐςὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα.* Wie es aber ein letztes Subject, das nicht mehr Prädicat, ein Substrat, das nicht mehr Accidenz ist, geben könne, wird vorausgesetzt. Der Begriff des Selbstständigen wird auch sonst an der *οὐσία* hervorgehoben, inwiefern sie *χωριςόν* ist, geschieden von anderem und in der Form begrenzt (*τόδε τι*), [1]) und inwiefern sie dem Relativen am geradesten entgegensteht. [2]) Die Accidenzen sind, indem sie sind, noch ein Anderes; aber die Substanz ist dergestalt

---

1) metaphys. *Λ*, 1. p. 1069, a, 24. *ἔτι οὐθὲν τῶν ἄλλων χωριςόν,* metaphys. *Z*, 3. p. 1029, a, 28. *καὶ γὰρ τὸ χωριςὸν καὶ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιςα τῇ οὐσίᾳ,* und daher vermag die formlose ungeschiedene Materie den Begriff der *οὐσία* nicht zu erfüllen.

2) Z. B. metaphys. *N*, 1. p. 1088, b, 22. *τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιςα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐςίν.* Vergl. metaphys. *Λ*, 4. p. 1070, a, 33.

in sich gegründet, dass sie, ohne ein Anderes zu sein, das ist, was sie ist.[1])

Wenn Aristoteles in seiner Erklärung der ersten und eigentlichen Substanz zwei negative Charaktere auffasst, und zwar, dass sie weder im Prädicate stehe, noch Accidens im Substrate sei: so reichen beide im Verfolg nicht aus, um die Substanz überhaupt zu begrenzen. Die zweite Substanz wird Prädicat der ersten und die specifische Differenz, die die wesentliche Qualität des Geschlechts bestimmt, darf nicht als Accidenz gefasst werden, da sie den Begriff ergänzt. Beides spricht Aristoteles in den Kategorien aus.

Die zweiten Substanzen sind diejenigen, unter welchen als Arten die ersten Substanzen stehen; daher werden sie auch als Prädicat von den ersten Substanzen ausgesagt (categ. c. 5. p. 2, a, 14 ff.). Um diese Aussage der Art oder des Geschlechts von den Prädicaten der Accidenzen zu unterscheiden, fügt Aristoteles hinzu, dass im ersten Falle Name und Begriff, im zweiten nur der Name, aber nicht der Begriff ausgesagt werde. c. 5. p. 2, a, 25. *ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐςι καὶ ζῷον. ὥςτε καὶ τοὔνομα καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου κατηγορηθήσεται. τῶν δ' ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων* (von den Accidenzen) *ἐπὶ μὲν τῶν πλείςων οὔτε τοὔνομα οὔθ' ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ' ἐνίων δὲ τοὔνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαί ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον, οἷον τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ὂν τῷ σώματι κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου (λευκὸν γὰρ σῶμα λέγεται), ὁ δὲ λόγος ὁ τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ σώματος κατηγορηθήσεται.* Inwiefern die Begriffsbestimmung des Weissen als Farbe ein anderes Ge-

---

1) analyt. post. I, 4. p. 73, a, 6. *οἷον τὸ βαδίζον ἕτερόν τι ὂν βαδίζον ἐςὶ καὶ λευκόν, ἡ δ' οὐσία καὶ ὅσα τόδε τι σημαίνει οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐςὶν ὅπερ ἐςίν.*

schlecht hat, als der Körper, und die Accidenzen überhaupt ein anderes als die Substanzen: wird nicht der Begriff als solcher, wie ihn die Erklärung darstellen würde, von dem Subject ausgesagt. Der Körper wird nicht unter den Begriff der Farbe (des Weissen) gestellt. Es ist aber nicht gemeint, als ob, wie in den *ὁμωνύμοις* geschieht, nur der Name und nicht die Sache ausgesagt würde. Das reale Verhältniss, das in diesem Falle dem Prädicat entspricht, ist, wie es später ausgedrückt wurde, die Inhärenz (*ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*). Hiernach wird im eigentlichen Sinne die zweite Substanz von der ersten ausgesagt.

Auch das zweite Kennzeichen *τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι* ist kein ausschliessendes Merkmal der Substanz; denn die specifischen Differenzen, welche etwas Qualitatives ausdrücken, bilden das Wesen der Substanz als ergänzende Theile, aber sind nicht wie Accidenzen darin. categ. c. 5. p. 3, a, 21. *οὐκ ἴδιον δὲ τοῦτο τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ ἡ διαφορὰ τῶν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν. τὸ γὰρ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν· οὐ γὰρ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐστὶ τὸ δίπουν ἢ τὸ πεζόν.* Indem die artbildenden Unterschiede weder Substanzen (*οὐσίαι*) sind, noch Accidenzen (*ἐν ὑποκειμένῳ*), haben sie eine Zwischenstellung, die eigentlich in der Ordnung der Kategorien keinen Ort findet. Die Kategorien scheiden sich in *οὐσίαι* und *συμβεβηκότα*, Substanzen und Accidenzen, und die Differenzen, die weder das eine noch das andere sind, durchbrechen dies System. Daher erscheinen sie bald als Eigenschaften (z. B. metaphys. Δ, 14, p. 1020, a, 33.), bald sondern sie sich von diesen ab, wie hier.

Die Schwierigkeit nimmt zu, wenn man nach Aristoteles erwägt, in welchem Verhältniss des Prädicats die Differenzen zu dem Begriffe stehen, dem sie angehören.

Sie werden auch darin von den Accidenzen getrennt. Während die Accidenzen (z. B. weiss) nur mit ihrem Namen, aber nicht mit ihrer Definition von der Substanz (z. B. dem Menschen) ausgesagt werden, so wird bei der Aussage der Differenz Name und Begriff von dem Subject gleicher Weise prädicirt. categ. c. 5. p. 3, a, 25. *καὶ ὁ λόγος δὲ κατηγορεῖται ὁ τῆς διαφορᾶς, καθ' οὗ ἂν λέγηται ἡ διαφορά, οἷον εἰ τὸ πεζὸν κατὰ τοῦ ἀνθρώπου λέγεται, καὶ ὁ λόγος ὁ τοῦ πεζοῦ κατηγορηθήσεται τοῦ ἀνθρώπου· πεζὸν γάρ ἐςιν ὁ ἄνθρωπος.* und p. 3, b, 1. *ὡςαύτως δὲ καὶ αἱ διαφοραὶ κατὰ τῶν εἰδῶν καὶ κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται.* — — und wie die ersten Substanzen den Begriff des Geschlechts und der Art in sich aufnehmen, so nehmen die Arten und die Individuen den Begriff der Differenzen in sich auf. *ὡςαύτως δὲ καὶ τὸν τῶν διαφορῶν λόγον ἐπιδέχεται τὰ εἴδη καὶ τὰ ἄτομα. συνώνυμα δέ γε ἦν ὧν καὶ τοὔνομα κοινὸν καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, ὥςτε πάντα τὰ ἀπὸ τῶν οὐσιῶν καὶ τὰ ἀπὸ τῶν διαφορῶν συνωνύμως λέγεται.* Auf den ersten Blick scheinen die Verhältnisse des Prädicats in einem Satz wie *τὸ σῶμά ἐςι λευκόν* und in einem andern *ὁ ἄνθρωπός ἐςι πεζόν* dieselben zu sein. Indessen deutet Aristoteles den Unterschied, den er macht, schon dadurch an, dass er im zweiten Falle das Prädicat nicht adjectivisch mit dem Substantiv congruiren lässt (*πεζός*), sondern substantivisch (*πεζόν*) behandelt. In jenem Fall stellt Aristoteles das Prädicat (*λευκόν*) unter die Qualität der Farbe und daher fallen die Begriffsbestimmungen des Subjectes als Substanz und des Prädicats als Qualität aus einander (*ὁ δὲ λόγος ὁ τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ σώματος κατηγορηθήσεται*). Hingegen ist in diesem Fall die Bestimmung des artbildenden Unterschiedes keine Qualität für sich, sondern mit dem Geschlecht (*ζῷον*) verwachsen; und ohne dies nicht gedacht, bewegt es sich mit ihm in derselben Begriffsbestimmung (*συνώνυμον*); das Genus, das die spe-

cifische Differenz in sich aufgenommen, bildet die Art; und die Differenz ist daher, inwiefern das Geschlecht hinzugedacht wird, mit dem Rechte der Gattung und Art ein *συνώνυμον* des Individuums.[1]) So hat Aristoteles, wie es scheint, die Verhältnisse gedacht.[2]) Indessen halten solche Scheiden der Distinction gegen den innern Zug der Sache nicht aus. Denn anfänglich wird der Begriff, der später, wenn die präcise Definition erkannt ist, als specifische Differenz erscheint, adjectivisch wie jede andere Qualität ausgesprochen (*ἄνθρωπός ἐςι πεζός*); und die gewöhnlichen Qualitäten sind, wenn auch die Commentatoren darauf hinweisen, keineswegs dergestalt zur Substanz äusserlich hinzugekommen, dass sie nach Belieben trennbar wären, und dadurch eine heterogene Natur ihres Begriffs verriethen, sondern sie sind in den wichtigsten Fällen Folge des Wesens und durch die specifische Differenz mitgesetzt und miterzeugt. Wo die Eigenschaften aus dem Wesen entspringen, kann ein solcher Unterschied zwischen der Qualität und dem Wesen (der specifischen Differenz) nicht bestehen. Schon die alten Commentatoren haben diese Distinction der specifischen Differenz nach verschiedenen Seiten erörtert, um ihre innere Schwierigkeit auszugleichen; aber in der Hauptsache vergebens. Man vergl. besonders Simplicius nach der Baseler Ausgabe fol. 24, b, §. 39 ff. und Brandis schol. coll.

Hiernach tritt die Substanz in einen eigenthümlichen Gegensatz zu den übrigen Kategorien. Während sie das *ὑποκείμενον* ist, sind die anderen *ἐν ὑποκειμένῳ*. Wie sich die erste Substanz zu den übrigen Kategorien verhält, so verhalten sich zu denselben auch die Arten und Geschlech-

---

1) vergl. top. I, 4. p. 101, b, 18. *καὶ γὰρ τὴν διαφορὰν ὡς οὖσαν γενικὴν ὁμοῦ τῷ γένει τακτέον.*

2) vergl. analyt. post. I, 4. p. 73, b, 8 ff.

ter der ersten Substanzen, wie Aristoteles ausdrücklich lehrt, um die ganze erste Kategorie gegen die andern abzuschliessen. In demselben Sinne, wie von dem einzelnen Menschen das Prädicat sprachkundig ausgesagt wird, kann es auch von dem Menschen überhaupt ausgesagt werden. categ. c. 5. p. 3, a, 1. *ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη τῶν πρώτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· κατὰ τούτων γὰρ πάντα τὰ λοιπὰ κατηγορεῖται. τὸν γάρ τινα ἄνθρωπον ἐρεῖς γραμματικόν· οὐκοῦν καὶ ἄνθρωπον καὶ ζῷον γραμματικὸν ἐρεῖς· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.* Die übrigen Kategorien werden gegen die Substanz (*οὐσία*) als *συμβεβηκότα*, Accidenzen, bezeichnet, zwar nicht in dem Abriss der Kategorien, aber an andern Stellen, z. B. analyt. post. I, 22. p. 83, b, 19., d. partib. animal. I, 1. p. 639, a, 18., vergl. metaphys. *Δ*, 7. p. 1017, a, 21. In der Stelle analyt. post. I, 4. treten in demselben Sinne den *καθ' αὑτά* die *συμβεβηκότα* entgegen. Denn jenes entspricht demjenigen, was in den Kategorien der *οὐσία* beigelegt ist. Was in dem Inhalt der Begriffsbestimmung liegt oder unter dem Umfang des Begriffes steht, jenes das Geschlecht und die artbildenden Unterschiede, dieses die Arten des Begriffes selbst, also Geschlecht, Arten, Differenzen, die neben der ursprünglichen Substanz in die erste Kategorie gestellt sind, werden als *καθ' αὑτά* bezeichnet, was aber weder im Inhalt Bestimmung, noch im Umfang Art ist, das heisst *συμβεβηκότα.* [1]) Wenn in der Schrift der Kategorien für

---

1) analyt. post. I, 4. p. 73, a, 34. *καθ' αὑτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐςιν, οἷον τριγώνῳ γραμμὴ καὶ γραμμῇ ςιγμή (ἡ γὰρ οὐσία αὐτῶν ἐκ τούτων ἐςί, καὶ ἐν τῷ λόγῳ τῷ λέγοντι τί ἐςιν ἐνυπάρχει)* (d. h. was im Inhalt des Begriffs liegt) *καὶ ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐςι δηλοῦντι* (d. h. was unter dem Begriff steht), *οἷον τὸ εὐθὺ ὑπάρχει γραμμῇ καὶ τὸ περιφερές* (das Grade und Runde sind

dies Verhältniss der Ausdruck *ἐν ὑποκειμένῳ* durchgeht, so muss man damit nicht *τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ* verwechseln, welches vielmehr die im Inhalte des Wesens gesetzten Begriffe, Geschlecht und artbildende Unterschiede bezeichnet, z. B. analyt. post. I, 22. p. 83, a, 26., d. partib. animal. I, 3. p. 643, a, 27. entgegengesetzt den *συμβεβηκότα.* vergl. d. partib. animal. III, 6. p. 669, b, 12.

Diese Unterscheidung der Substanz und ihrer Accidenzen, welche schon die Commentatoren wie eine Trennung behandelten, hat, einmal aufgenommen und in den Vorstellungen umlaufend, noch spät auf die Bestimmungen der Begriffe nachgewirkt; ja, man erkennt sie noch da wieder, wo Locke den Begriff der Substanz erörtert.

Die von Aristoteles angegebenen negativen Kennzeichen reichen nur aus, die erste Substanz von der zweiten und von den übrigen Kategorien und die Substanz sammt der specifischen Differenz von den andern Kategorien zu unterscheiden. Daher sucht Aristoteles den positiven Charakter in den eigenthümlichen Beziehungen der Substanz aufzufassen. Am meisten, sagt er (categ. 5. p. 4, a, 10.), ist es der Substanz eigenthümlich, dass sie, obwol der Zahl nach eins und dasselbe, die Gegensätze aufnehmen kann. Während nicht die Farbe, so lange sie der Zahl nach eine und dieselbe ist, weiss und schwarz, und nicht die Handlung, inwiefern sie der Zahl nach eine und dieselbe

---

Arten der Linie), *καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον ἀριθμῷ καὶ τὸ πρῶτον καὶ σύνθετον καὶ ἰσόπλευρον καὶ ἑτερόμηκες· καὶ πᾶσι τούτοις ἐνυπάρχουσιν ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι ἔνθα μὲν γραμμὴ ἔνθα δ' ἀριθμός. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τὰ τοιαῦθ' ἑκάστοις καθ' αὑτὰ λέγω, ὅσα δὲ μηδετέρως ὑπάρχει, συμβεβηκότα, οἷον τὸ μουσικὸν ἢ λευκὸν τῷ ζῴῳ* vergl. top. I, 8. p. 103, b, 17. *τὸ γὰρ συμβεβηκὸς ἐλέγετο ὃ μήτε ὅρος μήτε γένος μήτε ἴδιόν ἐστιν, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι.*

ist, gut und schlecht sein kann: wird der einzelne Mensch (die Substanz), obwol der Zahl nach einer und derselbe, bald weiss, bald schwarz, warm und kalt, gut und böse, und zwar vermag die Substanz diese Gegensätze durch eigene Veränderung aufzunehmen, wie z. B. der einzelne Mensch aus sich gut und böse werden kann. Selbst der Begriff, der die Verwandlungen der Dinge darstellt, verwandelt sich nicht aus sich selbst in sein Gegentheil und nimmt nicht selbst die Gegensätze auf, sondern nur, insofern an einem fremden Gegenstande die Veränderungen geschehen, bildet er sie nach, und wird dadurch ein anderer.[1]) So wird die Substanz als das Umfassende des Verschiedenen, als das Beharrende im Wechsel bezeichnet.

Die Beispiele, an welchen dieser Begriff erläutert wird, sind Beispiele der ersten Substanz, obwol der Begriff selbst allgemein und also auch für die zweite ausgesprochen ist. Es fragt sich indessen, inwiefern er für die zweite gelten kann, und schon Simplicius hat diese Frage berührt (ed. Bas. fol. 28, b, §. 60.). Zwar mag insofern das Geschlecht, wie das Individuum, die Gegensätze in sich aufnehmen, als das Allgemeine den Grund des Besondern in sich enthält und die Gegensätze der Potenz nach in sich trägt. Aber davon ist hier nicht die Rede.

---

1) So bemerkt hier Aristoteles ausdrücklich, indem er die Dinge als das Maass der Veränderung in den Begriffen festhält, als ob er, ein spätes Jahrhundert warnend, gegen die spontanen Begriffsmetamorphosen der modernen Dialektik spräche. Categ. c. 5. p. 4, b, 4. *εἰ δέ τις καὶ ταῦτα παραδέχοιτο, τὸν λόγον καὶ τὴν δόξαν δεκτικὰ τῶν ἐναντίων εἶναι, οὐκ ἔστιν ἀληθὲς τοῦτο· ὁ γὰρ λόγος καὶ ἡ δόξα οὐ τῷ αὐτὰ δέχεσθαί τι τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὰ λέγεται, ἀλλὰ τῷ περὶ ἕτερόν τι το πάθος γεγενῆσθαι. τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται, οὐ τῷ αὐτὸς δεκτικὸς εἶναι τῶν ἐναντίων.*

Die Substanz nimmt, heisst es, eine und dieselbe der Zahl nach, die Gegensätze in sich auf; jedoch ist das Geschlecht nicht eins der Zahl nach. Aristoteles bestimmt dies im Vorangehenden ausdrücklich. c. 3. p. 3, b, 16. *οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον* (nämlich *ἐν ταῖς δευτέραις οὐσίαις*) *ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον.* So beschränkt sich auch diese Eigenthümlichkeit, genau genommen, auf die Substanz im ersten und eigentlichen Sinne; und es ist, als ob die zweite Substanz von der ersten in einem so wesentlichen Abstand bleibe, dass sie mit ihr in Einen allgemeinen Begriff nicht zusammengehen kann.

Dasselbe zeigt sich in anderer Beziehung. Aristoteles erklärt an mehreren Stellen, dass das *κοινῇ κατηγορούμενον*, das gemeinschaftlich Ausgesagte keine Substanz sei. So heisst es metaphys. Z, 13. p. 1038, b, 35., wo von dem Verhältniss des Allgemeinen zur Substanz die Rede ist, *φανερὸν ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ καὶ ὅτι οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε.* soph. elench. c. 22. p. 179, a, 8. *φανερὸν οὖν ὅτι οὐ δοτέον τόδε τι εἶναι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ' ἤτοι ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποσὸν ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνειν.* Es ist in diesen Stellen allgemein und nicht bloss in Bezug auf die *πρώτη οὐσία* ausgesprochen, dass kein *κοινῇ κατηγορούμενον* Substanz sei. Der Ausdruck *τόδε τι*, eigentlich das räumlich begrenzte Ding zeigend, umfasst auch die zweite Substanz, wie dies categ. c. 5. p. 3, b, 10. bewiesen wird: *πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν.*

Wenn man indessen in die Stelle metaphys. Z, 13. eingeht und die Gründe erwägt, die die Substanz von dem *κοινῇ κατηγορούμενον* ausschliessen: so haben sie alle das Wesen der ersten und nicht der zweiten Substanz im Auge. Zuerst heisst es ausdrücklich, um das Allgemeine

von der Substanz fern zu halten. p. 1038, b, 10. πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν. vergl. metaphys. Z, 16. p. 1040, b, 23. οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν οὗ ἐστιν οὐσία. Die erste Substanz gehört sich selbst zu eigen. In demselben Sinne wird fortgefahren, dass eine Substanz nicht ins Prädicat trete, worin gerade das κοινῇ κατηγορούμενον sein Wesen hat. p. 1038, b, 15. ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεί. Es gilt indessen nur von der ersten Substanz, dass sie nicht von einem Subject ausgesagt wird. Sollte jedoch der letzte Satz, dass das Allgemeine immer von einem Subject ausgesagt wird, streng genommen werden, sollte er bezeichnen, dass das κοινῇ κατηγορούμενον nie Subject ist: so würde es zwar dadurch von der zweiten Substanz geschieden und es würde im Gegensatz gegen das substanzielle Geschlecht die rein prädicative Natur des Allgemeinen hervorgehoben. Aber auch dieser Unterschied würde nicht verhalten. Denn obzwar das κοινῇ κατηγορούμενον seinen Ursprung im Prädicate hat, so kann doch wiederum von ihm als Subject anderes prädicirt werden, es sei denn, dass es eins der allgemeinsten Prädicate sei.

Auf diese Weise lässt sich in der zweiten Substanz die substanzielle Natur nicht festhalten und sie hat eine Neigung zur Qualität zu entweichen. Schon in dem Abrisse der Kategorien ist dies angedeutet und es tritt in der Anwendung öfter hervor. Aristoteles sucht daher beide zu unterscheiden. categ. c. 5. p. 3, b, 15. wird von der zweiten Substanz gesagt: μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει, οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον. οὐχ ἁπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ' ἢ ποιόν. τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν

ἀφορίζει· ποιὸν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει. Die Art und das Geschlecht sprechen mit ihren allgemeinen Bestimmungen nicht die nackte Qualität aus, sondern eine Substanz als qualitativ in ihrem Wesen. Daher unterscheidet sie schon Simplicius zu dieser Stelle (f. 26, a, §. 45. ed. Bas.) als ποιότης οὐσιώδης.

Indem nun Aristoteles bemüht ist, in der zweiten Substanz das substanzielle Element gegen das rein qualitative zu sichern, kann er auch von der zweiten Substanz Gesichtspunkte ausschliessen, welche gerade der Qualität zukommen. Den Substanzen, sagt er, steht kein Gegensatz gegenüber und die Substanz nimmt kein Mehr und Minder, keine Unterschiede des Grades auf. Categ. c. 5. p. 3, b, 24. ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι. τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον; οἷον τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ τινὶ ζῴῳ; οὐδὲν γάρ ἐςιν ἐναντίον· οὐδέ γε τῷ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ ζῴῳ οὐδέν ἐςιν ἐναντίον.[1]) Categ. c. 5. p. 3, b, 33. δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. λέγω δὲ οὐχ ὅτι οὐσία οὐσίας οὐκ ἔςι μᾶλλον οὐσία καὶ ἧττον οὐσία (τοῦτο μὲν γὰρ εἴρηται ὅτι ἔςιν),[2]) ἀλλ' ὅτι ἑκάςη οὐσία τοῦθ' ὅπερ ἐςίν, οὐ λέγεται μᾶλλον καὶ ἧττον. οἷον εἰ ἔςιν αὕτη ἡ οὐσία ἄνθρωπος, οὐκ ἔσται μᾶλλον καὶ ἧττον ἄνθρωπος, οὔτε αὐτὸς ἑαυτοῦ οὔτε ἕτερος ἑτέρου· οὐ γάρ ἐςιν ἕτερος ἑτέρου μᾶλλον ἄνθρωπος, ὥςπερ τὸ λευκὸν ἕτερον ἑτέρου μᾶλλόν ἐςι καὶ ἧττον λευκόν, καὶ καλὸν ἕτερον ἑτέρου μᾶλλον καλὸν καὶ ἧττον λέγεται. καὶ αὐτὸ δὲ αὑτοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον λέγεται, οἷον τὸ σῶμα λευκὸν ὂν μᾶλλον λευκὸν εἶναι λέγεται νῦν ἢ πρότερον, καὶ θερμὸν ὂν μᾶλλον θερμὸν καὶ ἧττον λέγεται. ἡ δέ γε οὐσία οὐδὲν μᾶλλον καὶ ἧττον λέγεται· οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπος μᾶλλον νῦν ἄνθρωπος ἢ πρότερον

---

1) vergl. metaphys. N, 1. p. 1087, b, 2. ὥςπερ καὶ φαίνεται, οὐθὲν οὐσίᾳ ἐναντίον, καὶ ὁ λόγος μαρτυρεῖ u. s. w.

2) Inwiefern nämlich die erste Substanz mehr Substanz ist, als die zweite, und die Art mehr, als das Geschlecht.

λέγεται, οὐδέ γε τῶν ἄλλων οὐδέν, ὅσα ἐστὶν οὐσίαι. ὥστε οὐκ ἂν ἐπιδέχοιτο ἡ οὐσία τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον. Beide Auffassungen haben denselben Grund. Wird in den Substanzen auf dem gemeinsamen Boden des Allgemeinen der artbildende Unterschied betrachtet, so kann dieser sich zu einem andern in einen Gegensatz stellen, da er das qualitative Element bezeichnet. So bilden z. B. im Sinne des Aristoteles Feuer und Wasser, Luft und Erde Gegensätze, da das Warme und Trockne dem Kalten und Feuchten, das Warme und Feuchte dem Kalten und Trocknen entgegensteht.[1]) Nach derselben Richtung hin würde eine Substanz ein Mehr und Minder, überhaupt Grade zulassen. Wenn man z. B. in dem Menschen die specifische Differenz des Vernünftigen ins Auge fasst, so kann man sagen, dass Menschen mehr oder weniger Menschen sind, inwiefern sie den Begriff der Vernunft mehr oder weniger erfüllen, ganz in derselben Weise, wie ein Körper mehr oder weniger weiss heissen kann. Um daher den Gegensatz und das Mehr oder Minder von der Substanz auszuschliessen, muss man jene Differenzen, die Beides zulassen, dergestalt in die selbstständige und die Differenzen tragende Substanz versenken und dergestalt die Substanz als solche hervorheben, dass sie allein das bestimmende Maass bildet. Die Substanz, inwiefern sie Substanz ist, und nicht die qualitative Differenz in ihr aufgefasst wird, stellt sich in keinen Gegensatz und lässt kein Mehr und Minder zu.

Verfolgen wir die Consequenz der Bestimmung weiter, dass die Substanz kein gemeinschaftlich Ausgesagtes, kein *κοινῇ κατηγορούμενον* ist. Wenn die Megariker und Plato das Eine und das Seiende zum Princip erhoben hatten, so dringt Aristoteles wiederholt darauf, dass das

1) vergl. Aristot. d. gen. et corr. II, 3. p. 330, a, 30 ff.

ἓν und ὄν keine Substanz sei. Indem er dies nach verschiedenen Richtungen ausführt, geht er dabei von dem Grundgedanken aus, dass das Eins und das Seiende nichts als ein allgemeines Prädicat sind, das nicht nur Substanzen, sondern selbst allen übrigen Kategorien zukommen kann. Da sie über allen Kategorien schweben, fehlt ihnen die substanzielle Natur, und sie gehen in keine besondere Kategorie ein. In diesem Sinne hebt Aristoteles top. IV, 6. p. 127, a, 27. hervor, dass das ἓν und ὄν allgemeine Aussagen sind (τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν τῶν πᾶσιν ἑπομένων ἐςίν). Metaphys. *I* (X), 2. p. 1053, b, 16. εἰ δὲ μηθὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο οὐσίαν ὡς ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι (κοινὸν γὰρ) ἀλλ' ἢ κατηγόρημα μόνον, δῆλον ὡς οὐδὲ τὸ ἕν· τὸ γὰρ ὂν καὶ τὸ ἓν καθόλου κατηγορεῖται μάλιςα πάντων. Diese umfassende Allgemeinheit zeigt sich insbesondere darin, dass ebenso das Eins als das Seiende durch alle Kategorien durchgehen und deswegen zu keiner gehören. Beide stehen daher unter sich im genauesten Zusammenhange. p. 1054, a, 13. ὅτι δὲ ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμιᾷ, οἷον οὔτ' ἐν τῇ τί ἐςιν οὔτ' ἐν τῇ ποῖον, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει ὥςπερ τὸ ὄν, καὶ τῷ μὴ προςκατηγορεῖσθαι ἕτερόν τι τὸ εἷς ἄνθρωπος τοῦ ἄνθρωπος, ὥςπερ οὐδὲ τὸ εἶναι παρὰ τὸ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, καὶ τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἑκάςῳ εἶναι. vergl. metaphys. *H*, 6. p. 1045, b, 1. Sollten dessenungeachtet das Seiende und das Eins unter die Substanz gestellt werden, so würden die Verhältnisse der Unterordnung, die in dieser Kategorie zwischen Geschlecht und Arten gelten, umgedreht und verkehrt; und sie können daher keine Substanz sein. Indem sich das Seiende und das Eins von dem Gesetz der ganzen Kategorie ausschliessen, welches sie, darunter gestellt, aufheben würden:

schliessen sie sich von der Kategorie selbst aus. Diesen indirecten Beweis führt Aristoteles nach verschiedenen Seiten: top. IV, 6. p. 127, a, 26. und metaphys. *K*, 1. p. 1059, b, 27. *K*, 2. p. 1060, b, 3., vergl. metaphys. *B*, 3. p. 998, b, 20. *Λ*, 4. p. 1070, b, 7. Wir drängen ihn in folgende Punkte zusammen, die wir aus den verschiedenen Stellen aufnehmen. Da das Seiende von Allem ausgesagt werden kann, so wäre Alles Substanz, wenn das Seiende Substanz wäre. Das Eins, wenn auch nicht in gleichem Umfang, folgt dem Seienden meistens nach.[1]) Wäre das Seiende Geschlecht, so wäre es, da es von Allem ausgesagt werden kann, auch von Allem Geschlecht. Das Eins stände als eine Art unter ihm, aber diese Art, die als Art enger sein müsste, würde mit ihm gleichen Umfang haben, da das Seiende und das Eins unbedingt von Allem ausgesagt wird.[2]) Wenn man das Seiende und das Eins, die als Prädicate Allem folgen, zur Differenz machte, so wäre die Differenz dem Geschlecht an Umfang gleich oder grösser.[3]) Die Unterschiede sind dem Geschlecht, das sie zur

1) metaphys. *K*, 2. p. 1060, b, 3. *εἴ γε μὴν τόδε τι καὶ οὐσίαν ἑκάτερον αὐτῶν δηλοῖ, πάντ' ἐστὶν οὐσίαι τὰ ὄντα· κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὂν κατηγορεῖται, κατ' ἐνίων δὲ καὶ τὸ ἕν. οὐσίαν δ' εἶναι πάντα τὰ ὄντα ψεῦδος.*

2) top. IV, 6. p. 127, a, 28. *εἰ οὖν τὸ ὂν γένος ἀπέδωκε, δῆλον ὅτι πάντων ἂν εἴη γένος, ἐπειδὴ κατηγορεῖται αὐτῶν· κατ' οὐδενὸς γὰρ τὸ γένος ἀλλ' ἢ κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται. ὥστε καὶ τὸ ἓν εἶδος ἂν εἴη τοῦ ὄντος. συμβαίνει οὖν κατὰ πάντων, ὧν τὸ γένος κατηγορεῖται, καὶ τὸ εἶδος κατηγορεῖσθαι, ἐπειδὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν κατὰ πάντων ἁπλῶς κατηγορεῖται, δέον ἐπ' ἔλαττον τὸ εἶδος κατηγορεῖσθαι.*

3) top. IV, 6. p. 127, a, 34. *εἰ δὲ τὸ πᾶσιν ἑπόμενον διαφορὰν εἶπε, δῆλον ὅτι ἐπ' ἴσον ἢ ἐπὶ πλέον ἡ διαφορὰ τοῦ γένους ῥηθήσεται. εἰ μὲν γὰρ καὶ τὸ γένος τῶν πᾶσιν ἑπομένων, ἐπ' ἴσον, εἰ δὲ μὴ πᾶσιν ἕπεται τὸ γένος, ἐπὶ πλέον ἡ διαφορὰ λέγοιτ' ἂν αὐτοῦ.*

Art bestimmen, nicht untergeordnet, wie z. B. vernünftig keine Art des Lebendigen ist, wenn es zum Lebendigen hinzutritt, um es zum Menschen zu determiniren. Dies würde aber herauskommen, wenn man das Seiende und das Eins als Geschlecht setzte; denn die Differenzen fielen unter dieselben Prädicate des Seienden und des Eins.[1]). In diesem Sinne weist Aristoteles das Seiende und Eins von der Substanz zurück und ist bemüht, der Substanz eine realere Bedeutung zu geben, als diese ausgeleerten Begriffe haben.

Das Seiende geht in der That alles Inhalts verlustig, wenn es auf gleiche Weise allen Kategorien zukommt, und daher, über alles Bestimmte erhoben, nichts ist, als die losgelöste und für sich betrachtete Copula. Aristoteles spricht dies metaphys. Δ, 7. p. 1017, a, 22. deutlich aus. Wenn das Seiende an sich genommen wird, heisst es dort, so hat es eine so vielfache Bedeutung, als die Kategorien. Denn z. B. in der Kategorie des Thuns ist: der Mensch geht, so viel als: der Mensch ist gehend; und auf dieselbe Weise in den übrigen: *καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐςι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ ποῦ, τὰ δὲ ποτέ, ἑκάςῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει. οὐδὲν γὰρ διαφέρει τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐςὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, οὐδὲ τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐςὶν ἢ τέμνων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τέμνει· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.* Dies Seiende ist dann aber jenes reine Sein (das entblösste Sein, *τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλόν*), von dem Aristoteles sagt, dass es für sich nichts

---

1) metaphys. K, 1. p. 1059, b, 31. *πάντα γὰρ ὂν καὶ ἕν. ᾗ δὲ τὰς διαφορὰς αὐτῶν ἀνάγκη μετέχειν εἰ θήσει τις αὐτὰ γένη, διαφορὰ δ' οὐδεμία τοῦ γένους μετέχει, ταύτῃ δ' οὐκ ἂν δόξειε δεῖν αὐτὰ τιθέναι γένη οὐδ' ἀρχάς.*

ist, und ohne die Begriffe, welche es verbindet, gar nicht zu denken. de interpr. c. 3. p. 16, b, 22. *οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐςι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐςι, προςσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔςι νοῆσαι.* Ein solches Seiendes entfernt Aristoteles mit Recht von den Kategorien und insbesondere von der Substanz, welche Sache ist. In einer andern Bedeutung wird das Seiende genommen, wenn Aristoteles die Aufgabe der ersten Philosophie dahin bestimmt, dass sie das Seiende als Seiendes (*τὸ ὂν ᾗ ὄν*) und was dem Seienden als solchem zukomme, zu untersuchen habe. Vergl. metaphys. *Γ*, 1. 2. p. 1003, a, 21. Da ist die Bedeutung des Seienden voll und gross, wenn irgendwo. Denn dies Seiende liegt allen Wissenschaften zu Grunde und jede einzelne schneidet sich ein Stück (*μέρος*) von dem Seienden ab und betrachtet es, wie die Mathematik die Grösse. Von diesem Seienden heisst es, dass es sogleich Geschlechter habe und als Ein Geschlecht desselben wird die Natur bezeichnet;[1]) und Aristoteles führt es in der Metaphysik aus, dass dies ursprünglich und schlechthin Seiende die Substanz ist;[2]) es ist offenbar nicht mehr die einzelne und endliche Substanz, wie das Individuum eines Geschlechts, sondern die allgemeine und allem Einzelnen zu Grunde liegende. In diesem Sinn ist sie ein metaphysischer Begriff und kaum noch eine Kategorie.

Wir beschränken die Untersuchung auf die *οὐσία* als Kategorie. Sonst würden die Beziehungen in andere Lehren führen. Namentlich würde sich zeigen, wie der rea-

---

1) metaphys. *Γ*, 2. p. 1004, a, 5. *ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχοντα τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν.* *Γ*, 3. p. 1005, a, 34. *ἓν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις.*

2) metaphys. *Z*, 1. p. 1028, a, 30. *ὥςτε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη.*

len *οὐσία* der logische *ὁρισμός*, die Wesensbestimmung, entspricht. Schon aus den Elementen der Kategorie geht die innere Verwandtschaft hervor. Die Substanz umfasst das Geschlecht und die Differenz, wie die Erörterung zeigte, und beide bilden die logische Form, in welcher sich der *ὁρισμός* darstellt. Die Definition geschieht durch das nächst höhere Allgemeine und die artbildenden Unterschiede.[1]) Daher kommt es, dass das *τί ἦν εἶναι*, der schöpferische Begriff objectiv gefasst, *οὐσία* heisst, *οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον*. In dieser Bedeutung ist die *οὐσία* die gestaltende Form, die sich in der Materie Dasein schafft. Dieser Form gegenüber bleibt die Materie als Substrat die letzte Abstraction des Realen, die Trägerin jenes Begriffs. Insofern wird auch sie wol *οὐσία* genannt. Aber die *οὐσία*, welche die Kategorie der Substanz meint, ist weder das Substrat (*τὸ ὑποκείμενον*), noch die Form (*τὸ τί ἦν εἶναι*), sondern das Product beider (*τὸ ἐκ τούτων*), gleichsam Leib und Seele in der Gemeinschaft.[2])

In solcher Weise behandelt Aristoteles die Kategorie der Substanz. Indem Aristoteles in den Kategorien die Selbstständigkeit der Substanz an dem Realen durch das Verhältniss der Accidenzen und an dem Urtheil durch das Verhältniss des Prädicats misst, erkennt er stillschweigend die gegenseitige Beziehung dieser Verhältnisse an. Die Substanz im ersten und eigentlichen Sinne ist kein Accidens, kein Prädicat; indem sie als solche keinen Gegensatz gegen Anderes hat und keine Unterschiede des Grades darstellt, vermag sie im Wechsel beharrend Entgegengesetztes in sich aufzunehmen. Diesem Begriff nähert sich die zweite Substanz, Geschlecht und Art; aber wie sie wesentlich ins Prädicat treten können, stehen sie

---

1) z. B. top. I, 8.

2) metaphys. *Z*, 13. p. 1038, b, 1 ff.

doch der ersten Substanz entgegen und neigen sich mit der Differenz, die zu ihnen gehört, zur Qualität hinüber; und Aristoteles bindet die erste und zweite Substanz kaum und nur mit Mühe unter einem gemeinsamen Begriff. Die moderne Betrachtung würde in der zweiten Substanz eine willkommene Uebergangsform zur Qualität finden; aber eine solche Auffassung ist überhaupt dem Aristoteles fremd; und überdies, wie es scheint, folgt nicht zunächst auf die Substanz die Qualität.

11. Wenn man zu den folgenden Kategorien fortschreitet, so ist zunächst festzuhalten, dass die Kategorie der Substanz, die schlechthin erste, diejenige Bedingung ist, ohne welche es die übrigen nicht giebt. Durch sie sind erst die andern;[1]) die Quantität, die Qualität u. s. w. sind Quantität und Qualität der Substanz. Keine ist ihrer Natur nach etwas an und für sich, noch lässt sie sich real von der Substanz trennen.[2]) Daher scheint die Substanz wie das Vorausgesetzte und zu Grunde Liegende in die übrigen hinein;[3]) und in allen diesen Beziehungen wer-

---

1) metaphys. *Z*, 1. p. 1028, a, 18. *τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον.* vergl. metaphys. *Δ*, 11. p. 1019, a, 5. *πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον διὸ ἡ οὐσία πρότερον.* Es gilt für etwas Widersprechendes, dass es selbstständig und unabhängig von der Substanz Eigenschaften geben sollte. d. gen. et corr. I, 3. p. 317, b, 10. *χωριστὰ γὰρ ἂν εἴη τὰ πάθη τῶν οὐσιῶν*, mit dem Nebengedanken der Unmöglichkeit.

2) p. 1028, a, 23. *οὐθὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὑτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἴπερ, τὸ βαδίζον τῶν ὄντων τι καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον·* d. h. die Kategorie der Thätigkeit, des Zustandes heisst eigentlich erst in und mit der Substanz Seiendes.

3) p. 1028, a, 26. *διότι ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον, ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ

den die andern Kategorien auf die Substanz zurückgeführt.[1])

Wenn Aristoteles das Ergebniss dahin zusammenfasst, dass die Substanz dem Begriff, der Erkenntniss und der Zeit nach das Erste ist: so bedürfen diese Ausdrücke in diesem Zusammenhang einer Erläuterung. Metaphys. *Z*, 1. p. 1028, a, 32. *πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.*

Wenn die Accidenzen erst in und mit der Substanz werden, so ist dadurch das *χρόνῳ πρῶτον* erledigt. Aber das *λόγῳ πρῶτον* unterliegt einer verschiedenen Erklärung. An einigen Stellen findet sich ein Gegensatz zwischen *λόγῳ* und *οὐσίᾳ πρότερον*. So namentlich metaphys. *M*, 2. p. 1077, a, 36.[2]) Dasjenige wird als *οὐσίᾳ πρότερον* bestimmt, was die reale Trennung überdauert, wie in dem Beispiel des weissen Menschen der Mensch *οὐσίᾳ πρότερον* ist, weil er Mensch bleibt, wenn er auch aufhört weiss zu sein. Hingegen ist das *λόγῳ πρότερον* das dem Begriff vorangedachte Merkmal (*ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων*

ἄνευ τούτου λέγεται. *Z*, 4. p. 1029, b, 24. *ἐπεὶ δ᾽ ἐςὶ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα (ἔςι γάρ τι ὑποκείμενον ἑκάςῳ, οἷον τῷ ποιῷ καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ ποῦ καὶ τῇ κινήσει), σκεπτέον* u. s. w.

1) metaphys. *Θ*, 1. p. 1045, b, 27. *περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται περὶ τῆς οὐσίας.*

2) *τῷ μὲν οὖν λόγῳ ἔςω πρότερα. ἀλλ᾽ οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα, καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα, τῇ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει, τῷ λόγῳ δὲ ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων· ταῦτα δὲ οὐχ ἅμα ὑπάρχει. εἰ γὰρ μὴ ἔςι τὰ πάθη παρὰ τὰς οὐσίας, οἷον κινούμενόν τι ἢ λευκόν, τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου τὸ λευκὸν πρότερον κατὰ τὸν λόγον ἀλλ᾽ οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν· οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι κεχωρισμένον, ἀλλ᾽ ἀεὶ ἅμα τῷ συνόλῳ ἐςίν· σύνολον δὲ λέγω τὸν ἄνθρωπον τὸν λευκόν.*

als ein aus den Begriffen herausgehobenes Element), wie in dem Beispiel des weissen Menschen das Weisse als Merkmal dem Begriff des Ganzen vorangeht. Wenn auf diese Weise das πρότερον τῷ λόγῳ durch die Abstraction der Merkmale bestimmt ist, so kommt damit überein, dass es im weitern Verlauf mit dem in sich Einfacheren (ἁπλούςερον) zusammengestellt wird.[1]) Derselbe Begriff des πρότερον κατὰ τὸν λόγον wird in dem synonymischen Buch erwähnt, metaphys. *Δ*, 11. p. 1018, b, 34., und es heisst dort ausdrücklich, dass in dieser Beziehung das Accidens (συμβεβηκός) früher als das Ganze sei, z. B. τὸ μουσικόν, das Element des Merkmals, früher als die Einheit des Ganzen, μουσικὸς ἄνθρωπος.[2]) Dies Verhältniss kann indessen nicht gemeint sein, wenn die Substanz τῷ λόγῳ πρῶτον heisst. Vielmehr geht jenes nur auf den Begriff für sich betrachtet und wird ähnlich wie das οὐσίᾳ πρότερον daran gemessen, dass das Merkmal als ein Begriff des Begriffs die Trennung überdauert und für sich gedacht werden kann. Von einer solchen Beziehung, die dem Begriff im Gegensatz der Substanz angehört, kann in der gegebenen Stelle, die von der Substanz handelt, nicht die Rede sein. Hiernach hat in der Stelle, die wir erläutern, das λόγῳ πρῶτον nothwendig eine andere Bedeutung. Das λόγῳ

---

1) metaphys. *M*, 3. p. 1078, a, 9. καὶ ὅσῳ δὴ ἂν περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουςέρων, τοσούτῳ μᾶλλον ἔχει τἀκριβές — in dem Sinne, wie Aristoteles der Wissenschaft des abstracteren und dadurch einfacheren Gegenstandes eine grössere ἀκρίβεια zuspricht, z. B. der Arithmetik eine grössere ἀκρίβεια als der relativ concreteren Geometrie. vergl. metaphys. *A*, 2. p. 982. a, 25. analyt. post. I, 27. p. 87, a, 31.

2) metaphys. *Δ*, 11. p. 1018, b, 34. καὶ κατὰ τὸν λόγον δὲ τὸ συμβεβηκὸς τοῦ ὅλου πρότερον, οἷον τὸ μουσικὸν τοῦ μουσικοῦ ἀνθρώπου· οὐ γὰρ ἔςαι ὁ λόγος ὅλος ἄνευ τοῦ μέρους. Der Theil des ganzen Begriffs ist das Merkmal.

πρῶτον unterscheidet sich von dem *γνώσει*, wie der objective Begriff von der subjectiven Erkenntniss; und steht dem *χρόνῳ πρῶτον* gegenüber. Wie dies das zeitliche Werden, drückt jenes das Wesen des Begriffes aus und derselbe Gegensatz wird sonst durch *οὐσία* und *γένεσις* bezeichnet. Da es sich um die *οὐσία* als Substanz handelte, so konnte ohne Zweideutigkeit der Ausdruck *οὐσίᾳ πρῶτον* nicht angewandt werden; und es trat an dessen Stelle *λόγῳ πρῶτον*, inwiefern der Begriff das Wesen darstellt. Was sonst durch *ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον* ausgedrückt wird, z. B. wenn es heisst, dass *κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὴν οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον* der rechte Winkel (als das Maass und das Ganze) früher sei, als der spitze: das ist in der vorliegenden Stelle durch *λόγῳ πρῶτον* bezeichnet.[1]) Auf diese Weise ist die Energie, aus deren Begriff die Dynamis bestimmt wird, früher als die Dynamis (*πρότερον τῇ οὐσίᾳ* metaphys. *Θ*, 8. p. 1050, b, 3.); und ebenso ist der Zeit nach die Materie und das Werden früher, aber dem Begriff nach das Wesen und die Gestalt eines jeden. D. partib. animal. II, 1. p. 646, a, 35. *τῷ μὲν οὖν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἑκάστου μορφήν*. Die Ziegel und die Steine und der Hausbau gehen, wie in der Stelle erklärt wird, der Zeit nach dem Hause voran; aber dem Begriff nach ist das Haus früher, da jene durch dieses, wie die Mittel durch den Zweck, bestimmt sind. Der Begriff des Hausbaues enthält den Begriff des Hauses; aber der Begriff des Hauses, für sich unabhängig, schliesst noch nicht den Begriff des Baues ein. Ebenso weisen die übrigen Kategorien, von der Substanz abhän-

1) metaphys. *M*, 8. p. 1084, b, 9. *ὡς μὲν δὴ ὕλη ἡ ὀξεῖα καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ μονὰς πρότερον, ὡς δὲ κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὴν οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ἡ ὀρθὴ καὶ τὸ ὅλον τὸ ἐκ τῆς ὕλης καὶ τὸ εἶδος.*

gig, auf die οὐσία; aber der Begriff der Substanz trägt jene nicht unmittelbar in sich.[1]) Was endlich der Ausdruck wolle, dass die Substanz γνώσει πρῶτον sei, ist in der Stelle selbst erklärt. Dann erst erkennen wir im vorzüglichen Sinne, wenn wir wissen, was jegliches ist (τί ἐστιν). Das τί ἐστι, das, wie wir sahen, die Substanz bezeichnet, bildet hiernach die Erkenntniss. Dabei mag nicht geleugnet werden, dass das τί ἐστι, in diesem Falle mehr das Wesen als die Substanz ausdrückend, eine Zweideutigkeit enthält und die Sache nicht trifft.[2]) Im aristotelischen Sinne bedarf es indessen dieses Beweises nicht, da Aristoteles allenthalben die subjective γνῶσις durch den objectiven λόγος zu binden bestrebt ist. So steht es denn fest, dass die Substanz das Erste ist, und das Gegentheil gilt dergestalt für unmöglich, dass der Wiederspruch damit selbst den Nerv eines indirecten Beweises ausmacht.[3])

Wenn hiernach die Substanz vorangeht, so fragt es

---

1) So lässt sich der in der Stelle d. partib. anim. II, 1. p. 646, b, 2. angeführte Grund auf das vorliegende Verhältniss übertragen: δῆλον δ' ἂν λέγῃ τις τὸν λόγον τῆς γενέσεως. ὁ μὲν γὰρ τῆς οἰκοδομήσεως λόγος ἔχει τὸν τῆς οἰκίας (d. h. den Begriff der οὐσία), ὁ δὲ τῆς οἰκίας οὐκ ἔχει τὸν τῆς οἰκοδομήσεως (des Werdens). ὁμοίως δὲ τοῦτο συμβέβηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

2) metaphys. *Z*, 1. p. 1028, a, 36. καὶ εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν. Der letzte Zusatz zeigt deutlich, dass im τί ἐστι von der ersten oder zweiten Substanz im Sinne der Kategorien nicht die Rede ist, und der Beweis verfehlt für diese sein eigentliches Ziel.

3) metaphys. *Z*, 13. p. 1038, b, 26. πρότερον γὰρ ἔσται μὴ οὐσία τε καὶ τὸ ποιὸν οὐσίας τε καὶ τοῦ τόδε. ὅπερ ἀδύνατον. vergl. metaphys. *N*, 1. p. 1088, b, 4. ὕστερον γὰρ πᾶσαι αἱ κατηγορίαι (verstanden τῆς οὐσίας).

sich, in welcher Reihe der Ableitung die übrigen Kategorien folgen. Aristoteles hat diese Frage berührt, wie aus einigen Stellen hervorgeht. Aber die uns aufbehaltenen Aeusserungen genügen zu einer vollständigen Bestimmung nicht.

Zunächst kommt metaphys. *N*, 1. p. 1088, a, 22. in Betracht. Indem Aristoteles gegen das platonische *μέγα καὶ μικρόν* polemisirt, macht er geltend, dass blosse Verhältnissbegriffe nicht Elemente der Substanz sein könnten, und spricht dabei über die Abfolge der Kategorien, die er, wie man wohl sieht, nach der Entstehung der Sache, dem *φύσει πρότερον*, misst. Das Relative, das am wenigsten Substanz ist, setzt er von der Substanz am entferntesten und hinter das Quale und Quantum. Das Relative, wie das Grosse und Kleine, ist erst eine Eigenschaft des Quantum, aber nicht Stoff. Indem die vorangehenden drei Kategorien den Begriff der Bewegung in sich selbst ausprägen, wie die Bewegung in der Substanz zur Entstehung (*γένεσις*), in dem Quantum (*ποσόν*) zum Wachsen und Abnehmen (*αὔξησις καὶ φθίσις*), im Quale zur Veränderung (*ἀλλοίωσις*) wird, hat das Relative kein Entstehen und Vergehen und überhaupt keine Bewegung in sich selbst. Etwas kann relativ kleiner oder grösser werden, ohne dass es selbst etwas erfährt, indem nur ein Anderes, worauf es sich bezieht, kleiner oder grösser wird.[1]) Was in dieser

1) metaphys. *N*, 1. p. 1088, a, 22. *τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιςα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐςὶ καὶ ὑςέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ· καὶ πάθος τι τοῦ ποσοῦ τὸ πρός τι, ὥςπερ ἐλέχθη, ἀλλ' οὐχ ὕλη, εἴ τι ἕτερον — — — σημεῖον δ' ὅτι ἥκιςα οὐσία τις καὶ ὄν τι τὸ πρός τι τὸ μόνον μὴ εἶναι γένεσιν αὐτοῦ μηδὲ φθορὰν μηδὲ κίνησιν, ὥςπερ κατὰ τὸ ποσὸν αὔξησις καὶ φθίσις, κατὰ τὸ ποιὸν ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον φορά, κατὰ τὴν οὐσίαν ἡ ἁπλῆ γένεσις καὶ φθορά, ἀλλ' οὐ κατὰ τὸ πρός τι· ἄνευ γὰρ τοῦ κινηθῆναι ὁτὲ μὲν μεῖζον ὁτὲ δὲ ἔλαττον ἢ ἴσον ἔςαι θατέρου κινηθέντος κατὰ τὸ ποσόν.*

Stelle von den relativen Grössenbegriffen, welche die Grösse als solche voraussetzen, gesagt ist, lässt sich im aristotelischen Sinne auf die relativen Begriffe der Qualität übertragen. Zwar fehlt uns dafür eine bestimmte Aeusserung, aber auch die eben behandelte ist nur beiläufig gethan und durch einen bestimmten Zweck nur nach Einer Seite hin gekehrt. Die Kategorie des Relativen ist später als die Qualität, inwiefern relative Qualitätsbegriffe, z. B. ἕξις, διάθεσις, αἴσθησις, ἐπιστήμη, erst mit der Qualität entstehen.

Hiernach folgt das Relative nach dem Quantum und Quale, und zwar aus demselben Grunde, als der ist, wornach die Substanz als die erste Kategorie allen übrigen vorangeht. Es fragt sich nun weiter, ob das Quantum oder das Quale früher sei. Es findet sich darüber eine Andeutung metaphys. *Z*, 3. p. 1029, a, 15. *τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία, ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν ἡ οὐσία.* Das Quantum ist nicht Substanz, aber die Substanz ist dasjenige, dem quantitative Bestimmungen so zukommen, dass sie das Erste ist, dem sie beigelegt werden. In der Folge der Begriffe tritt unmittelbar mit der Substanz das Quantum auf und es gründet sich in ihr als seinem Ursprung.[1]) Da es in der Stelle heisst, *ᾧ ὑπάρχει πρώτῳ*, aber nicht *ᾧ ὑπάρχει πρῶτον*, so ist eigentlich nur die Beziehung zwischen Substanz und Quantum, aber nicht zwischen Quantum und Quale bestimmt. Inwiefern indessen in der *οὐσία*, wie in der vorliegenden Stelle geschieht, die *ὕλη* als das letzte Element angesehen wird, ergiebt sich mit der Materie unmittelbar und als nächste Bestimmung der Substanz das Quantum; und einzelne Weisen des Quale, welche Aristoteles behandelt (categ. c.8.),

---

1) Dies bedeutet *ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ.* Zur Erklärung vergl. die Anm. zu des Verf. elementa logices Aristoteleae. §. 47. *ἐπὶ τοῦ τυχόντος καὶ πρώτου.*

namentlich die mathematischen und physischen Eigenschaften, z. B. *σχῆμα, λευκότης καὶ μελανία* u. s. w., setzen das Quantum als ihre vorangehende Bedingung voraus. Nur da, wo die *οὐσία*, wie in der schlechthin nothwendigen und letzten Substanz geschieht, dem Materiellen entzogen wird, wo überhaupt die Form das allein Bestimmende ist, mag die Qualität unmittelbar der Substanz folgen. Wie sich aus der Materie der Substanz das Quantum, so ergiebt sich aus der Form die Qualität. In diesem Sinne mag die Stelle der Metaphysik (*Λ*, 1. p. 1069, a, 20.) genommen werden, wo es heisst, wenn das All nach der Reihenfolge zu nehmen sei, so sei zuerst die Substanz, dann das Quale, dann das Quantum.[1])

Es ordnen sich also die vier ersten Kategorien, welche in dem Abriss allein ausgeführt sind, nach dem aristotelischen Gesichtspunkt des *πρότερον τῇ φύσει* in folgende Reihe: Substanz (*οὐσία*), Quantum (*ποσόν*), Quale (*ποιόν*), Relatives (*πρός τι*). In der Schrift der Kategorien steht zwar das Relative (*πρός τι*) (c. 7.) vor der Qualität (*ποιότης*) (c. 8.). Aber diese Folge ist wahrscheinlich zufällig. Sie ist nirgends in der Schrift begründet; es sei denn, dass man dafür eine einzelne Beziehung geltend macht, inwiefern nämlich im *ποιόν* Arten vorkommen, z. B. *ἐπιστήμη*, deren Geschlecht *ἕξις* im *πρός τι* liegen (vergl. c. 8. p. 11, a, 20.).[2]) In dem ersten Entwurf (c. 4. p. 1, b, 29.) geht das *ποιόν* dem *πρός τι* voran.

---

1) metaphys. *Λ*, 1. p. 1069, a, 19. *καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτω πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.*

2) Simplicius rechtfertigt die Folge auf seine Weise. Ed. Basil. fol. 54, b, §. 1. In dem *ποσόν* habe die letzte Betrachtung (das Grosse und Kleine u. s. w.) zum Relativen geführt und daher folge diesem erst die Qualität. Wenigstens ist diese Veranlassung nicht der Grund und nicht die Folge der Sache,

12. Das Quantum (ποσόν) wird an zwei Stellen von Aristoteles behandelt, in den Kategorien c. 6. p. 4, b, 20. und in der Metaphysik Δ, 13. p. 1020, a, 7.

Der Begriff wird in den Kategorien wie ein ursprünglicher Begriff nicht erklärt, sondern in seinen Arten als den Formen seiner Erscheinung dargestellt, und zwar nach dem Verhältniss der Theile als discret (διωρισμένον) oder stetig (συνεχές), und als räumlich oder successiv, je nachdem die Theile eine räumliche Lage (θέσις) oder nur eine zeitliche Ordnung (τάξις) haben.

Dagegen wird in der Metaphysik das ποσόν erklärt. Metaphys. Δ, 13. p. 1020, a, 7. ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαςον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι. πλῆθος μὲν οὖν ποσόν τι ἂν ἀριθμητὸν ᾖ, μέγεθος δὲ ἂν μετρητὸν ᾖ. λέγεται δὲ πλῆθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ. Hiernach heisst das Theilbare Quantum, wenn ihm die Theile inwohnen (immanent sind, ἐνυπάρχοντα), und jeder Theil seiner Natur nach ein Eins und ein Bestimmtes ist. Wenn das Geschlecht in seine Arten getheilt wird, so sind diese Theile, die erst durch hinzutretende Unterschiede aus dem Geschlecht erzeugt werden, nicht unmittelbar im Ganzen enthalten (ἐνυπάρχοντα) und sie bilden kein solches Einzelnes, wie die Theile des Quantum. Daher wird dieses Merkmal hervorgehoben. Das Quantum zeigt hier eine Verwandtschaft mit dem Stoff, auf welche wir schon früher hinwiesen. Denn der materielle Grund wird wiederholt durch das Verhältniss des ἐνυπάρχον bezeichnet (ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος. metaphys. Δ, 2. p. 1013, a, 24.

die im Sinne des Aristoteles aufgesucht werden muss. Vergl. Simpl. fol. 40, b. und besonders die Ansicht des Porphyrius fol. 41, a, §. 9.

phys. II, 3. p. 194, b, 24. metaphys. Δ, 1. p. 1013, a, 4. u. s. w.). Wenn es scheinen könnte, als seien in der Bestimmung der Theile (ἕν τι καὶ τόδε τι) allein die Einheiten der Zahl berücksichtigt, so wird vielmehr neben die Menge die räumliche Grösse gestellt, deren Theile ebenfalls für sich zu einem Ganzen werden können. Dass indessen eine solche Erklärung das, was erklärt werden soll, stillschweigend voraussetzt, erhellt leicht. Wer das Quantum nicht kennt, wird die Theile nicht verstehen, welche eigentlich das Quantum in sich wiederholen. Sonst könnte er der Erklärung die Theilung des Begriffs in die inwohnenden Merkmale unterschieben; denn auch der Begriff kann insofern als διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα bezeichnet werden.

Daher verfährt die Schrift der Kategorien richtiger, indem sie keine Erklärung des ποσόν unternimmt. Sie theilt sogleich die Grösse in Discretum und Continuum ein (διωρισμένον und συνεχές) und dieselbe Bestimmung liegt der angeführten Stelle der Metaphysik zu Grunde; das Discrete ist bei der Menge ausgedrückt διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ. Zur Erläuterung des in sich abgesetzten (discreten) und stetigen (continuirlichen) Quantums heisst es categ. c. 6. p. 4, b, 22. ἔστι δὲ διωρισμένον μὲν οἷον ἀριθμὸς καὶ λόγος, συνεχὲς δὲ οἷον γραμμή, ἐπιφάνεια, σῶμα, ἔτι δὲ παρὰ ταῦτα χρόνος καὶ τόπος. Die Zahl, deren Einheiten als Theile für sich gedacht werden, und das Wort, das sich in seinen Silben in sich absetzt, sind Beispiele des Discreten; Linie, Fläche, Körper, und ausserdem Zeit und Ort Beispiele des Continuirlichen; und zu den letzten fügt die Stelle der Metaphysik die Bewegung. Metaphys. Δ, 13. p. 1020, a, 28. τὰ δὲ ὡς κίνησις καὶ χρόνος· καὶ γὰρ ταῦτα πόσ' ἄττα λέγεται καὶ συνεχῆ τῷ ἐκεῖνα διαιρετὰ εἶναι ὧν ἐστὶ ταῦτα πάθη· λέγω δὲ οὐ τὸ κινούμενον ἀλλ' ὃ ἐκινήθη· τῷ γὰρ ποσὸν εἶναι ἐκεῖνο καὶ ἡ

κίνησις ποσή. ὁ δὲ χρόνος τῷ ταύτην. Die Bewegung wird nicht insofern als Quantum bestimmt, als der Körper, der sich bewegt, ein solches ist; denn dann hiesse die Bewegung nicht selbst Quantum. Die Bewegung ist jedoch ohne den Weg nicht zu denken, den sie beschreibt (*ὃ ἐκινήθη*); und nach dieser Seite hin fällt sie unter das Quantum. Es ist darin freilich nicht die Bewegung selbst, nicht ihre eigene That betrachtet; denn das Quantum, das gemessen oder getheilt wird (Aritoteles bestimmt das Quantum nach diesen Merkmalen), wird schon wie in der Ruhe aufgefasst und als Erzeugniss der Bewegung; und Aristotèles stellt sie insofern nicht unter die Quanta an und für sich, sondern nur beziehungsweise (*τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ποσῶν*); aber es ist der Bewegung dieser Bezug auf das Quantum nothwendig, und sie gehört insofern hierher. Es wird später erörtert werden, welche Schwierigkeiten es hat, die Bewegung unter Eine der Kategorien ausschliessend unterzubringen.

Wenn in der Stelle der Metaphysik (*Δ*, 13.) das Quantum als das Theilbare bestimmt wurde (*διαιρετὸν εἰς τὰ ἐνυπάρχοντα*), so hängt damit das Merkmal zusammen, an welchem nach Aristoteles diese Kategorie erkannt wird, der Erkenntnissgrund. Denn was in der Sache theilbar ist, ist eben dadurch für den Begriff messbar. Dies Kriterium erhellt aus metaphys. *I* (X), 1. p. 1052, b, 18, wobei der Erörterung des Eins fortgefahren wird: *μάλιστα δὲ τὸ μέτρον [εἶναι] πρῶτον ἑκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν.* Das Eins ist das erste Maass eines jeden Geschlechts und im eigentlichsten Sinne des Quantums; denn von diesem Gebiet ist es auf die andern übertragen. *μέτρον γάρ ἐστιν ᾧ τὸ ποσὸν γιγνώσκεται. γιγνώσκεται δ' ἢ ἑνὶ ἢ ἀριθμῷ τὸ ποσὸν ᾗ ποσόν, ὁ δ' ἀριθμὸς ἅπας ἑνί. ὥστε πᾶν τὸ ποσὸν γιγνώσκεται ᾗ ποσὸν τῷ ἑνί, καὶ ᾧ πρώτῳ ποσὰ γιγνώσκεται, τοῦτο αὐτὸ ἕν· διὸ τὸ*

ἐν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ἢ ἀριθμός. ἐντεῦθεν δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις λέγεται μέτρον ᾧ πρώτῳ τε ἕκαςον γιγνώσκεται καὶ τὸ μέτρον ἑκάςου ἓν ἐν μήκει, ἐν πλάτει, ἐν βάθει, ἐν βάρει, ἐν τάχει. Das Quantum ist das Messbare und ob etwas Quantum sei, wird am Maass erkannt. In der That wendet Aristoteles dies Kennzeichen an, z. B. categ. c. 6. p. 4, b, 33., wo er den Zweifel, ob das Wort ein Quantum sei, dadurch niederschlägt, dass das Wort nach der Länge oder Kürze der Silben gemessen wird.[1] Es ist zwar nur ein Erkenntnissgrund, nicht der Grund und das Wesen der Sache selbst; denn das Quantum, das gemessen wird, liegt selbst dem Maass zu Grunde. Aber im aristotelischen Sinne führt das Merkmal weiter. Die Zahl wird danach die Grundbestimmung des Quantum.

Dies Verhältniss zeigt sich auch anderweitig. Aristoteles stellt in der Schrift der Kategorien die discrete der continuirlichen Grösse voran, das *διωρισμένον* dem *συνεχές*.[2] Schon die Erklärer suchen dafür Gründe auf,[3] die auch nicht weit von der aristotelischen Auffassung entfernt liegen. Im Aristoteles selbst finden wir folgenden, phys. V, 3. p. 227, a, 10. Bei der Erörterung der Bewegung bespricht Aristoteles hineinschlagende Begriffe, z. B. die Berührung (*ἅπτεσθαι*), die Reihenfolge (*ἐφεξῆς*), das Stetige (*συνεχές*); und setzt die Reihenfolge, das eigentliche Prinzip der Zahl, als das der Natur nach Frühere vor das Stetige. Es giebt keine stetige Grösse, in welcher nicht eine Reihenfolge zu unterscheiden wäre, aber es

---

1) categ. c. 6. p. 4, b, 32. *ὡςαύτως δὲ καὶ ὁ λόγος τῶν διωρισμένων ἐςίν.* Das Wort, aus mehreren Silben bestehend, gehört zu den in ihren Theilen unterschiedenen und in sich abgesetzten Grössen: *ὅτι μὲν γὰρ ποσόν ἐςιν ὁ λόγος, φανερόν· καταμετρεῖται γὰρ συλλαβῇ βραχείᾳ καὶ μακρᾷ.*

2) S. oben S. 80. categ. c. 6. p. 4, b, 22.

3) Simplicius ad categ. 32, a, §. 10. ed. Basil.

giebt Reihenfolgen, die nicht stetig sind.[1]) Die discrete Grösse ist die abstractere, die allgemeinere, die als solche dem Begriff nach früher ist; sie besteht ohne die continuirliche, aber stellt sich in dieser, wie in der besondern Erscheinung dar. Erst durch concretere Bestimmungen (*ἐκ προςθέσεως*), die wesentlich in der durchgehenden Bewegung liegen, entspringt das Stetige (*συνεχές*). Aus demselben Grunde stellt Aristoteles die Arithmetik als Wissenschaft über die Geometrie.[2])

---

1) phys. V, 3. p. 227, a, 10. *τὸ δὲ συνεχὲς ἐςι μὲν ὅπερ ἐχόμενόν τι, λέγω δ' εἶναι συνεχές, ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται, καὶ ὥςπερ σημαίνει τοὔνομα, συνέχηται. τοῦτο δ' οὐχ οἷόν τε δυοῖν ὄντοιν εἶναι τοῖν ἐσχάτοιν. τούτου δὲ διωρισμένου φανερὸν ὅτι ἐν τούτοις ἐςὶ τὸ συνεχές, ἐξ ὧν ἕν τι πέφυκε γίνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν. καὶ ὥς ποτε γίνεται τὸ συνέχον ἕν, οὕτω καὶ τὸ ὅλον ἔςαι ἕν, οἷον ἢ γόμφῳ ἢ κόλλῃ ἢ ἁφῇ ἢ προςφύσει. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι πρῶτον τὸ ἐφεξῆς ἐςιν. τὸ μὲν γὰρ ἁπτόμενον ἐφεξῆς ἀνάγκη εἶναι, τὸ δ' ἐφεξῆς οὐ πᾶν ἅπτεσθαι· διὸ καὶ ἐν προτέροις τῷ λόγῳ τὸ ἐφεξῆς ἐςίν, οἷον ἐν ἀριθμοῖς, ἁφὴ δ' οὐκ ἔςιν.* vergl. metaphys. *K*, 12. p. 1069, a, 5.

2) metaphys. *A*, 2. p. 982, a, 26. *αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέςεραι τῶν ἐκ προςθέσεως λαμβανομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας.* Um die *πρόςθεσις* zu verstehen, ist der Gebrauch zu beachten. *πρόςθεσις* bezeichnet zunächst die Hinzufügung, z. B. die Addition als Prinzip der Zahl z. B. metaphys. *M*, 7. p. 1081, b, 14. *ἀνάγκη ἀριθμεῖσθαι τὸν ἀριθμὸν κατὰ πρόςθεσιν, οἷον τὴν δυάδα πρὸς τῷ ἑνὶ ἄλλου ἑνὸς προςτεθέντος καὶ τὴν τριάδα ἄλλου ἑνὸς πρὸς τοῖς δυσὶ προςτεθέντος καὶ τὴν τετράδα ὡςαύτως.* Ferner wird *πρόςθεσις* in einen bestimmten Gegensatz zu *ἀφαίρεσις* gestellt, zuerst arithmetisch, wenn es vom Unendlichen heisst, metaphys. *K*, 10. p. 1066, b, 1. *ἔτι προςθέσει ἢ ἀφαιρέσει ἢ ἄμφω*, dann logisch, inwiefern die untergeordneten Begriffe gegen die höhern die concreten sind, metaphys. *Z*, 5. p. 1031, a, 1. *δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἐςὶν ὁ ὁρισμός. εἰ γὰρ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν, ἀνάγκη ἐκ προςθέσεως εἶναι, οἷον τοῦ*

Aristoteles nimmt den Begriff der Bewegung zu Hülfe, um daran das Continuum (συνεχές) zu bestimmen; zwar nicht die Einheit der erzeugenden Bewegung, aber die Bewegung der gewordenen Sache. Dasjenige ist ein Continuum, das nur zusammen und ganz bewegt werden kann. Metaphys. Δ, 6. p. 1016, a, 5. *συνεχὲς δὲ λέγεται οὗ κίνησις μία καθ' αὑτὸ καὶ μὴ οἷόν τε ἄλλως· μία δ' οὗ ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ κατὰ χρόνον.* So ist nach der hinzugefügten Erläuterung der Arm, der Schenkel, die gerade Linie ein Continuum, inwiefern dieselbe Bewegung den ganzen Arm, den ganzen Schenkel, die ganze gerade Linie trifft.

Es ist von Alters her aufgefallen,[1]) dass Aristoteles das Wort (λόγος) unter das discrete Quantum gestellt hat. Indessen ist dabei von der geistigen Seite des Wortes, der Vorstellung, nicht die Rede, sondern nur von der leiblichen, dem Laut, indem darin die Silben, die sich nicht berühren, und deren Länge und Kürze betrachtet werden.[2]) Das Wort, durch räumliche Organe erzeugt,

---

ποιοῦ καὶ περιττοῦ· οὐ γὰρ ἄνευ ἀριθμοῦ οὐδὲ τὸ θῆλυ ἄνευ ζῴου. τὸ δ' ἐκ προςθέσεως λέγω ἐν οἷς συμβαίνει δὶς τὸ αὐτὸ λέγειν, ὥςπερ ἐν τούτοις (wo die πρόςθεσις die zu dem Allgemeinen hinzugetretene Differenz bezeichnet). Wie überhaupt die Mathematik *τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως* zum Gegenstande hat, so ist in der Arithmetik die ἀφαίρεσις am höchsten gesteigert und die dagegen concretere Geometrie ist schon beziehungsweise eine Wissenschaft ἐκ προςθέσεως. Vergl. analyt. post. I, 27. p. 87, a, 35. *λέγω δ' ἐκ προςθέσεως, οἷον μονὰς οὐσία ἄθετος, ςιγμὴ δὲ οὐσία θετός, ταύτην δ' ἐκ προςθέσεως.* In demselben Sinne steht die discrete Grösse der continuirlichen voran.

1) Simplic. fol. 33, a. §. 18 ff. ed. Bas.

2) categ. c. 6. p. 4, b, 32. *ὡςαύτως δὲ καὶ ὁ λόγος τῶν διωρισμένων ἐςίν· ὅτι μὲν γὰρ ποσόν ἐςιν ὁ λόγος, φανερόν· καταμετρεῖται γὰρ συλλαβῇ βραχείᾳ καὶ μακρᾷ. λέγω δὲ αὐτὸν τὸν*

kommt nicht räumlich, sondern zeitlich zur Erscheinung. Die einzelne Silbe für sich würde, scheint es, in der aristotelischen Betrachtung als ein Continuum anzusehen sein, inwiefern Eine Bewegung durch sie hindurchgeht. Indessen das mehrsilbige Wort ist als Ganzes ein Quantum, aber in seinen Theilen abgesetzt und verhält sich insofern wie die Zahl, in welcher die einzelnen Einheiten unterschieden gedacht werden.

Wenn zunächst Linie und Fläche und Körper stetige Grössen sind, in welchen die Grenzen der Theile in einander gehen, so tritt zu ihnen Zeit (χρόνος) und Ort (τόπος). In der Gegenwart berühren sich Vergangenheit und Zukunft; und da die Theile des stetigen Körpers einen Raum einnehmen, so muss dieser Ort stetig sein, wie sie.[1]) In der entsprechenden Stelle der Metaphysik (Δ, 13. p. 1020, a, 28.)[2]) nennt Aristoteles den Ort nicht, aber Bewegung und Zeit. Doch sind sie nicht selbst und an und für sich Quanta, sondern nur beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός), die Bewegung, inwiefern der Weg, der durchlaufen wird, (ὃ ἐκινήθη) ein Quantum ist, die Zeit, weil es die Bewegung ist. Dies letzte stimmt mit der bekannten Ansicht des Aristoteles überein, welche die Zeit für die Zahl der Bewegung erklärt. In der Schrift

---

μετὰ φωνῆς λόγον γιγνόμενον. πρὸς οὐδένα γὰρ κοινὸν ὅρον αὐτοῦ τὰ μόρια συνάπτει· οὐ γὰρ ἔςι κοινὸς ὅρος πρὸς ὃν αἱ συλλαβαὶ συνάπτουσιν, ἀλλ' ἑκάςη διώρισαι αὐτὴ καθ' αὑτήν.

1) categ. c. 6. p. 5, a, 6. ἔςι δὲ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ τόπος τῶν τοιούτων· ὁ γὰρ νῦν χρόνος συνάπτει πρός τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα. (vergl. phys. IV, 13. p. 222, a, 10.) πάλιν ὁ τόπος τῶν συνεχῶν ἐςί· τόπον γάρ τινα τὰ τοῦ σώματος μόρια κατέχει, ἃ πρός τινα κοινὸν ὅρον συνάπτει. οὐκοῦν καὶ τὰ τοῦ τόπου μόρια. —— ὥςτε συνεχὴς ἂν εἴη καὶ ὁ τόπος· πρὸς γὰρ ἕνα κοινὸν ὅρον αὐτοῦ τὰ μόρια συνάπτει.

2) Siehe oben S. 80.

der Kategorien ist die Zeit wie in der unmittelbaren Vorstellung aufgefasst, inwiefern in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft in einander gehen; in der Metaphysik ist ihr Zusammenhang mit der Bewegung genauer berücksichtigt; und daher ist sie an jener Stelle geradezu und unmittelbar, an dieser erst durch vermittelnde Beziehung (κατὰ συμβεβηκός) zum stetigen Quantum geworden. Zwar scheint nach der Stelle der Kategorien der Ort erst durch die Vermittelung des den Raum einnehmenden Körpers zur stetigen Grösse zu werden, und insofern auch der Ort erst beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός) ein Quantum zu sein. Indessen ist der in den Kategorien angeführte Grund nur ein Beweis und eine Rechtfertigung, dass der Ort zu den stetigen Grössen gehört, aber keineswegs der innere Grund der Sache, durch den erst der Ort zu einem Quantum würde. Wenn nicht der Raum unmittelbar als stetige Grösse betrachtet würde, so wäre kaum für irgend ein Anderes das Recht dazu da. Es ist daher kein Zufall, dass in der Stelle der Metaphysik der Ort oder Raum (τόπος) nicht neben die Bewegung und die Zeit gestellt und nicht, wie diese, bloss beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός) für ein Quantum erklärt wird. Wir enthalten uns der Kritik. Denn sonst würde es sich fragen, ob nicht die Einheit der Bewegung, weit entfernt erst durch fremde Vermittelung ein Quantum zu sein, gerade der hervorbringende Grund alles Stetigen ist.

Raum und Zeit, und zwar nicht bloss der allgemeine Raum, sondern ebenso der Ort, den ein Körper einnimmt, gehören hiernach unter die Kategorie des Quantum. Wie kann es denn geschehen, dass daneben das Wo und das Wann (ποῦ und ποτέ) als eigene Kategorien gestellt sind? Diese Frage behandelt schon Simplicius [1]) und wir beant-

1) Simplic. ad categ. fol. 34, a. §. 27 ff. ed. Bas.

werten sie am besten aus Aristoteles selbst. Es wird phys. IV, 13. p. 222, a, 24. das ποτέ als die Bestimmung der Zeit in Bezug auf die Gegenwart erklärt.[1]) Wenn es dort „einst" bedeutet und den Zeitpunkt im Gegensatz der Gegenwart bezeichnet, so ist das ποτέ als Kategorie allgemeiner und begreift ebensowohl das Jetzt wie das vergangene oder zukünftige Einst. Es hat aber zunächst den Zeitpunkt im Auge, den Bezug zum Früheren oder Späteren, und die Zeit in ihrer Dauer, die nackte Zeit als Quantum ist eine anderweitige Bestimmung. In demselben Sinne ist das ποῦ zu verstehen. Es handelt sich darin nicht um die stetige Grösse des Raumes, sondern um die Einreihung eines Ortes in die bekannten Oerter, um das Verhältniss eines bestimmten Ortes zu den umliegenden.[2]) Darauf führen auch die Beispiele categ. c. 4. p. 2, a, 1. ποῦ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ, ποτὲ δὲ οἷον ἐχθές, πέρυσιν.[3])

Eine zweite Eintheilung kreuzt die erste, indem sie als Merkmal hervorhebt, ob die Theile des Quantum räumliche Lage haben oder nicht. categ. c. 6. p. 4, b, 20. τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μέν ἐστι διωρισμένον τὸ δὲ συνεχές, καὶ τὸ μὲν ἐκ θέσιν ἐχόντων πρὸς ἄλληλα τῶν ἐν αὐτοῖς μορίων συνέστηκε, τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν. Dies wird so ausge-

---

1) phys. IV, 13. p. 222, a, 24. τό δὲ ποτὲ χρόνος ὡρισμένος πρὸς τὸ πρότερον νῦν, οἷον ποτὲ ἐλήφθη Τροία καὶ ποτὲ ἔσται κατακλυσμός· δεῖ γὰρ πεπεράνθαι πρὸς τὸ νῦν.

2) phys. III, 5. p. 206, a, 2. τό γε ποῦ ἐν τόπῳ καὶ τὸ ἐν τόπῳ ποῦ.

3) Dahin entscheidet sich auch Simplicius a.a.O.: ἄλλη μέν ἐστιν ἔννοια τοῦ χρόνου καθ' ἣν ἐστι διάστημα ὁ χρόνος, ἄλλη δὲ τοῦ ποτὲ καθ' ἣν ἡ σχέσις τῶν ἐν τῷ χρόνῳ θεωρεῖται πρὸς τὸν χρόνον. Καὶ ἐπὶ τόπου δὲ καὶ τῶν ἐν τόπῳ ὁ αὐτὸς ἁρμόσει λόγος· διόπερ Ἀριστοτέλης ὀρθῶς ἀλλαχοῦ μὲν τίθησι τὰ ποσά, ἀλλαχοῦ δὲ τὴν πρὸς τὰ ποσὰ ταῦτα σχέσιν κατέταξεν.

führt,[1]) dass Linie, Fläche, Körper und die Theile des Raumes Lage haben, da sich darin die Theile einander berühren; hingegen die Zahl und die Zeit und das Wort nicht aus Theilen bestehen, welche Lage haben. Die Zeit ist zwar eine stetige Grösse, aber ihre Theile haben nur Folge (*τάξις*), keine Lage (*θέσις*). Da keiner ihrer Theile beharrt, so kann er auch keine räumliche Lage haben.[2]) Dasselbe ist beim Wort der Fall, und auch bei der Zahl weisen die Theile in der Reihenfolge des Früher oder Später nur auf eine Ordnung hin (*τάξις*). Dass beide Eintheilungen nicht parallel gehen, vielmehr, auf verschiedene Merkmale gegründet, einander schneiden, erhellt insbesondere an der Zeit. Sonst würde es scheinen, als ob das Stetige auch das Räumliche wäre und die in sich unterschiedene Grösse die nicht räumliche; aber nur letzteres ist richtig. Wenn Aristoteles an einer andern Stelle die dichotomische Eintheilung nach einem Merkmal und dessen reiner Negation verwirft, denn das Nichtseiende habe keine Arten (d. partib. animal. I, 3. p. 642, b, 21.): so ersetzt er auch in unserer Stelle die anfangs negativ gegebene Bestimmung (*τὸ δὲ οὐκ ἐξ ἐχόντων θέσιν*) durch den der *θέσις* gegenüberstehenden positiven Begriff der *τάξις*.

Eine Anwendung dieser Begriffe zur Unterscheidung des zusammenfassenden *πᾶν* vom räumlichen *ὅλον* findet sich metaphys. *Δ*, 26. p. 1024, a, 1. *ἔτι τοῦ ποσοῦ ἔχοντος ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ὅσων μὲν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφοράν, πᾶν λέγεται, ὅσων δὲ ποιεῖ, ὅλον.*

---

1) categ. c. 6. p. 5, a, 15.

2) categ. c. 6. p. 5, a, 26. *οὐδὲ τὰ τοῦ χρόνου (θέσιν ἔχει)· ὑπομένει γὰρ οὐδὲν τῶν τοῦ χρόνου μορίων· ὃ δὲ μὴ ἐςιν ὑπομένον, πῶς ἂν τοῦτο θέσιν τινὰ ἔχοι;*

Wie bei der Substanz geschehen, so sucht Aristoteles in der Schrift der Kategorien auch das eigenthümliche Verhalten des Quantum auf.[1]) Dem Quantum als solchem ist nichts entgegengesetzt. Das Viel und Wenig, das Gross und Klein, die als Gegensätze innerhalb des Quantum erscheinen, gehören dem Relativen an, wie Aristoteles ausführt. Das bestimmte Quantum als solches hat keinen Gegensatz. Es ist nur scheinbar ein Widerspruch, dass sich der Gegensatz des Quantum am meisten im Raume finde, wie das Oben und Unten. Schon die Erklärer haben bemerkt, dass dieser Gegensatz nicht den Raum als Quantum angeht, sondern vielmehr in das Wo, die räumliche Bestimmtheit falle. Andere versuchen eine andere Lösung.[2])

In demselben Sinne lässt das bestimmte Quantum, z. B. das Dreiellige, die Zahl drei, vier u. s. w., keinen Gradunterschied zu (*μᾶλλον καὶ ἧττον*). Eine Zahl ist drei, aber nicht mehr oder minder drei.

Dagegen wird das Gleiche und Ungleiche als eigenthümlicher Begriff des Quantum anerkannt.[3])

13. Aristoteles behandelt die Qualität in der Schrift der Kategorien c. 8. p. 8, b, 25., welche Stelle durch metaphys. *Δ*, 14. p. 1020, a, 33. zu ergänzen ist.

Zunächst ist von der engern Bedeutung, in welcher das *ποιόν* die bestimmte Kategorie bezeichnet, ein weiterer Gebrauch zu unterscheiden. Wenn das Geschlecht (z. B. *ζῶον, ἄνθρωπος*), überhaupt das Allgemeine die individuelle Substanz (*πρώτη οὐσία*) bestimmt, so sagt es in Bezug auf dies Daseiende ein Quale aus und dieses

---

1) categ. c. 6. p. 5, b, 11.

2) Simplic. ad categ. fol. 36, a, §. 41. fol. 37, a. n. 50. vergl. schol. coll. p. 58, b, 19.

3) categ. c. 6. p. 6, a, 26.

kann in dieser Bedeutung die zweite Substanz selbst sein. Vergl. categ. c. 5. p. 3, b, 16.[1]) Im Unterschiede von diesem allgemeinen Sinne wird die Kategorie *ἁπλῶς ποιόν τι* genannt.

In einer andern Stelle vertritt die *ποιότης* wie die hauptsächlichste Kategorie, die der Substanz gegenübersteht, die Accidenzen überhaupt als Prädicate der Substanz. analyt. post. I, 22. p. 83, a, 36.[2])

Von beiden allgemeineren Bedeutungen scheidet sich die Kategorie der Qualität mit ihrer besondern Richtung ab.

Das Kapitel der Kategorien eröffnet die Qualität mit einer Bestimmung, die an sich leer ist, wie ein nacktes Wort, wenn man sie, isolirt, wie sie dasteht, für eine Definition nimmt. categ. c. 8. p. 8, b, 25. *ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται.* Wenn man sagt, dass das Abstractum durch das Concretum erklärt sei, so ist damit in diesem Falle nichts gethan; denn das anschauungslose Pronomen *ποιόν* ist nicht viel weniger abstract, als die schon von Plato im Theaetet (p. 182, a.) gebrauchte *ποιότης*. Indessen erhält die vorangeschickte Worterklärung durch die spätere Erörterung (p. 10, a, 27.),[3]) dass das Adjectiv der Eigenschaft von dem diese

---

1) categ. c. 5. p. 3, b, 16. *οὐ γὰρ ἕν ἐςι τὸ ὑποκείμενον ὥςπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῷον. οὐχ ἁπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥςπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ' ἢ ποιόν. τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει· ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει.* Vergl. metaphys. *Z*, 1. p. 1039, a, 1.

2) analyt. post. I, 22. p. 83, a, 36. *ἔτι εἰ μή ἐςι τοῦτο τουδὶ ποιότης κἀκεῖνο τούτου, μηδὲ ποιότητος ποιότης, ἀδύνατον ἀντικατηγορεῖσθαι ἀλλήλων οὕτως,* wo der Zusammenhang lehrt, dass von den *συμβεβηκότα* überhaupt die Rede ist.

3) categ. c. 8. p. 10, a, 27. *ποιότητες μὲν οὖν εἰσὶν αἱ εἰρημέναι,*

Eigenschaft setzenden Substantiv stamme (παρωνύμως), einigen Zusammenhang. Nur der Endung nach verschieden wurzelt das Adjectiv in dem abstracten Substantiv (οἷον ἀπὸ τῆς λευκότητος λευκὸν καὶ ἀπὸ τῆς γραμματικῆς γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης δίκαιος, ὡςαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων). Diese Ansicht herrscht in der vorliegenden Stelle und ist bereits oben in andern Beziehungen durch Beispiele belegt worden.[1]) Wir finden in dieser Bemerkung zwar eine Spur, die auf die grammatische Verwandtschaft der Kategorien führt. Aber schwerlich sollte hier bloss Etymologisches beigebracht werden. Die Form der Wörter, das eigentliche etymologische Kennzeichen, würde gerade das Entgegengesetzte, die Abkunft der abstracten Substantiven von den Adjectiven, ergeben. Daher ist hier um so mehr eine reale Bedeutung zu suchen. Den Grund der Aeusserung setzt Aristoteles überhaupt in die Kraft, wie er z. B. in diesem Sinne die Ver-

ποιὰ δὲ τὰ κατὰ ταύτας παρωνύμως λεγόμενα ἢ ὁπωςοῦν ἄλλως ἀπ᾽ αὐτῶν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πλείςων καὶ σχεδὸν ἐπὶ πάντων παρωνύμως λέγεται, οἷον ἀπὸ τῆς λευκότητος λευκὸς καὶ ἀπὸ τῆς γραμματικῆς γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης δίκαιος, ὡςαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐπ᾽ ἐνίων δὲ διὰ τὸ μὴ κεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ὀνόματα οὐκ ἐνδέχεται παρωνύμως ἀπ᾽ αὐτῶν λέγεσθαι, οἷον δρομικὸς ἢ πυκτικὸς ὁ κατὰ δύναμιν φυσικὴν λεγόμενος ἀπ᾽ οὐδεμιᾶς ποιότητος παρωνύμως λέγεται· οὐ γὰρ κεῖται ὀνόματα ταῖς δυνάμεσι καθ᾽ ἃς οὗτοι ποιοὶ λέγονται, ὥςπερ ταῖς ἐπιςήμαις καθ᾽ ἃς πυκτικοὶ ἢ παλαιςρικοὶ κατὰ διάθεσιν λέγονται· πυκτικὴ γὰρ λέγεται ἐπιςήμη καὶ παλαιςρική, ποιοὶ δ᾽ ἀπὸ τούτων παρωνύμως οἱ διακείμενοι λέγονται. ἐνίοτε δὲ καὶ ὀνόματος κειμένου οὐ λέγεται παρωνύμως τὸ κατ᾽ αὐτὴν ποιὸν λεγόμενον, οἷον ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ὁ σπουδαῖος· τῷ γὰρ ἀρετὴν ἔχειν σπουδαῖος λέγεται, ἀλλ᾽ οὐ παρωνύμως ἀπὸ τῆς ἀρετῆς. οὐκ ἐπὶ πολλῶν δὲ τὸ τοιοῦτόν ἐςιν. ποιὰ τοίνυν λέγεται τὰ παρωνύμως ἀπὸ τῶν εἰρημένων ποιοτήτων λεγόμενα ἢ ὁπωςοῦν ἄλλως ἀπ᾽ αὐτῶν.

1) Siehe oben S. 28.

mögen der Seele, τὸ θρεπτικόν, αἰσθητικόν, διανοητικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον annimmt (vergl. phys. II, 3. p. 195, b, 21.); und insofern bestimmt er auch etwas als ποιόν nach der ποιότης; und in derselben Beziehung weist er, wie es scheint, auf das παρωνύμως λέγεσθαι hin und deutet es danach.

Die Schrift der Kategorien erörtert den Inhalt des Begriffs nicht und unternimmt es sogleich, den Umfang der Qualität in den Arten zu gliedern. Den Erklärern wird es schwer, das hindurchgehende allgemeine Wesen zu bestimmen.[1]) Wir suchen zu dem Ende die in der Metaphysik enthaltenen Bestimmungen auf, um sie demnächst an den in den Kategorien entworfenen Arten zu erproben.

In der Metaphysik (Δ, 14. p. 1020, a, 33.) wird die Qualität durch den Begriff der Differenz erklärt, und zwar theils als Differenz des Wesens, z. B. wenn die Eigenschaft des Kreises so bestimmt wird, dass er eine Figur ohne Winkel ist, theils als Differenz der Bewegungen und Thätigkeiten, z. B. wenn das Gute, die Tugend, das Laster als Eigenschaft angegeben wird. Hiernach wird die Qualität, wie es scheint, immer so gefasst, dass sie den Unterschied des Besondern gegen das Allgemeine, sei es gegen das allgemeine Wesen oder gegen den allgemeinen Begriff der Thätigkeit, hervorhebt. In der Qualität wird das Unterschiedslose unterschieden. Insofern gehört das Quale der bestimmten Natur an, während das Quantum an sich unbestimmt ist.[2])

Aristoteles hat sich bemüht, sowohl an dem Unbewegten, z. B. den Eigenschaften der Zahlen, wie etwa die Potenzen als solche angesehen werden, als auch an

---

1) Vergl. Simplic. ad categ. fol. 57, a. §. 17. ed. Bas.

2) metaphys. Κ, 6. p. 1063, a, 27. ἡ δ' οὐσία κατὰ τὸ ποιόν, τοῦτο δὲ τῆς ὡρισμένης φύσεως, τὸ δὲ ποσὸν τῆς ἀορίστου.

dem Bewegten, z. B. den Eigenschaften der Dinge, Wärme und Kälte, Schwere und Leichtigkeit u. s. w., diese Erklärung durchzuführen, und bezeichnet dabei als den eigentlichsten Begriff die Differenz des Wesens.[1])

Und gerade dieser eigentlichste Begriff hat, mit der Schrift der Kategorien verglichen, Schwierigkeit. Es ist bereits oben gezeigt worden,[2]) wie zwar die specifische Differenz sich der Qualität zuneigt, aber, von dieser Kategorie als einem Accidens geschieden, obzwar selbst keine Substanz, doch wesentlich der Substanz verbleiben soll (categ. c. 5. p. 3, a, 15 ff.). Die Schwankung, die dort sichtbar wurde, kehrt hier wieder. Denn die Differenzen des Wesens sind die specifischen Differenzen, wie dies an dem Beispiel der Potenzen, der Figuren deutlich ist.[3]) Es fragt sich daher, wie sich dieser Begriff (*δια-*

---

1) metaphys. *Δ*, 14. p. 1020, b, 13. *σχεδὸν δὴ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τὸ ποιὸν καὶ τούτων ἕνα τὸν κυριώτατον· πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά. ταύτης δέ τι καὶ ἡ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ποιότης μέρος· διαφορὰ γάρ τις οὐσιῶν ἀλλ' ἢ οὐ κινουμένων ἢ οὐχ ᾗ κινούμενα. τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ᾗ κινούμενα καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί. ἀρετὴ δὲ καὶ κακία τῶν παθημάτων μέρος τι· διαφορὰς γὰρ δηλοῦσι τῆς κινήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας, καθ' ἃς ποιοῦσιν ἢ πάσχουσι καλῶς ἢ φαύλως τὰ ἐν κινήσει ὄντα· τὸ μὲν γὰρ ὡδὶ δυνάμενον κινεῖσθαι ἢ ἐνεργεῖν ἀγαθόν, τὸ δ' ὡδὶ καὶ ἐναντίως μοχθηρόν. μάλιςα δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν σημαίνει τὸ ποιὸν ἐπὶ τῶν ἐμψύχων καὶ τούτων μάλιςα ἐπὶ τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.* Vergl. top. IV, 2. p. 122, b, 16. *οὐδεμία γὰρ διαφορὰ σημαίνει τί ἕςιν, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι, καθάπερ τὸ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν* (im Begriff des Meuschen) top. IV, 6. p. 128, a, 26. *καὶ ὅτι ἡ μὲν διαφορὰ ποιότητα τοῦ γένους ἀεὶ σημαίνει, τὸ δὲ γένος τῆς διαφορᾶς οὔ.* phys. V, 2. p. 226, a, 27., wo es zur Hervorhebung der Kategorie der Qualität heisst: *λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ· καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιόν.*

2) Siehe oben S. 55 f.

3) metaphys. *Δ*, 14. p. 1020, a, 35. *καὶ κύκλος ποιόν τι σχῆμα*

φορὰ ἡ κατὰ τὴν οὐσίαν) zu den in der Schrift der Kategorien aufgezählten Arten verhält.

In der That sind die Arten nur zusammengebracht, und nicht aus einem Allgemeinen abgeleitet oder entworfen, wie aus einer Aeusserung erhellt, in welcher eingeräumt wird, dass möglicher Weise noch andere Arten der Qualität hinzutreten möchten (p. 10, a, 25.)[1]) Jedoch ist die Eintheilung anderswo, wie es scheint, vorausgesetzt, und galt daher für vollständig und fest. Diese Arten der Qualität sind erstens ἕξις und διάθεσις, *habitus* und *dispositio*, dann φυσικὴ δύναμις ἢ ἀδυναμία, Kraft, ferner πάθος, Affection, endlich σχῆμα, Figur und Gestalt. In der nikomachischen Ethik II, 4. p. 1105, b, 19. wird der Begriff der Tugend untersucht, und es heisst dabei: *μετὰ δὲ ταῦτα τί ἐϛιν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον. ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐϛί, πάθη, δυνάμεις, ἕξεις, τούτων ἄν εἴη ἡ ἀρετή.* Hier sind offenbar die Arten des ποιόν die Basis eines indirecten Beweises geworden, um die Tugend als ἕξις zu bestimmen. Denn dass sich σχῆμα als vierte Art in der Stelle nicht findet, darf nicht befremden, da dieser räumliche Begriff für die ethische Frage von selbst ausgeschlossen war.

Wenn man diese vier Weisen der Qualität mit dem in der Metaphysik gegebenen allgemeinen Begriff vergleicht, so sind die drei ersten, Habitus, Kraft, Affection, allerdings Unterschiede der Thätigkeiten und Bewegung,

---

ὅτι ἀγώνιον, ὡς τῆς διαφορᾶς τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ποιότητος οὔσης. p. 1020, b, 3. ὥςπερ οἱ ἀριθμοὶ ποιοί τινες, οἷον οἱ σύνθετοι καὶ μὴ μόνον ἐφ' ἓν ὄντες ἀλλ' ὧν μίμημα τὸ ἐπίπεδον καὶ τὸ ϛερεόν (οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ποσάκις ποσοὶ ἢ ποσάκις ποσάκις ποσοί).

1) categ. c. 8. p. 10, a, 25. ἴσως μὲν οὖν καὶ ἄλλος ἄν τις φανείη τρόπος ποιότητος ἀλλ' οἵ γε μάλιϛα λεγόμενοι σχεδὸν οὗτοί εἰσιν.

hingegen lässt sich die vierte, Figur oder Gestalt, nicht so fassen. Die Differenz des Wesens ergreift offenbar das Ganze, während Unterschiede von Thätigkeiten zunächst Einzelnes treffen. Wenn daher in der Gestalt, z. B. des Kreises, der Quadratzahl, jenes Gesetz des Ganzen erscheint, welches ihr Wesen ausmacht: so ist in dieser vierten Art die specifische Differenz gesetzt. Dadurch trennt sie sich jedoch von den andern dreien und steht nicht mit ihnen auf einer Linie; sie ist nicht, wie die übrigen, ein *συμβεβηκός*, nicht *ἐν ὑποκειμένῳ* im Sinne des Accidens und tritt eigentlich zur Substanz hinüber. Nur da, wo die Gestalt aufhört das Wesen zu bestimmen, und nichts als eine einzelne und untergeordnete Seite der Sache wird, mag das *σχῆμα* als ein *συμβεβηκός* den andern Eigenschaften gleich stehen. Auch Alexander von Aphrodisias, der zu der Metaphysik die Stelle der Kategorien vergleicht, rechnet das *σχῆμα* zu der *διαφορὰ κατὰ τὴν οὐσίαν*, und die andern drei Arten zu der zweiten Gattung. Vergl. schol. coll. p. 716, a, 30. Wenn man die Kategorien nicht vereinzelt, sondern die einzelnen im Gedanken des Ganzen auffasst, so ist in den bedeutendsten Fällen des *σχῆμα* jener Conflict nicht wegzuläugnen.

Verfolgen wir nun in der Kürze die einzelnen Arten und suchen sie, unbekümmert um das, was die alten Erklärer hinzuthaten, im Aristoteles selbst auf.

Als die erste Art werden *ἕξις* und *διάθεσις*, *habitus* und *dispositio* genannt (categ. c. 8. p. 8, b, 26.), und ohne Erklärung wird jene durch Beispiele, wie Erkenntniss und Tugend, diese durch Beispiele, wie Wärme und Abkühlung, erläutert. Sie sollen beide unter Einer Gattung stehen, dadurch jedoch von einander unterschieden, dass die *ἕξις* fest und bleibend, die *διάθεσις* wandelbar und leicht veränderlich gedacht wird. Indem der Sprach-

gebrauch mit der διάθεσις diesen Nebenbegriff zu verknüpfen pflegt, erscheint sie doch eigentlich als der allgemeinere Begriff, unter den auch die zur andern Natur werdende ἕξις fällt.[1]) Es erhellt dies aus der Erklärung in der Metaphysik Δ, 19. p. 1022, b, 1. διάθεσις λέγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος. θέσιν γάρ δεῖ τινὰ εἶναι, ὥςπερ καὶ τοὔνομα δηλοῖ ἡ διάθεσις. In diesem allgemeinen Sinne geht die διάθεσις über die Zusammenstellung mit der ἕξις und selbst über die Qualität hinaus. Die Ordnung und Richtung der Theile dem Raume nach wird die Gestalt (σχῆμα) bestimmen; die Richtung der Kraft ist analog mit der Ordnung der Theile gedacht; und wenn unter κατ' εἶδος die Ordnung des Begriffs zu verstehen ist, die sich in den Merkmalen als seinen Theilen darstellt, so ist dadurch das Wesen selbst determinirt. Aus dieser weiten Bedeutung zieht Aristoteles, dem Sprachgebrauch folgend, die διάθεσις in eine Art der ποιότης zusammen. Bei Plato steht ἕξις ψυχῆς καὶ διάθεσις (Phileb. p. 11.) neben einander. Aristoteles scheidet sie nach dem Merkmal des Beharrenden und Leichtbeweglichen, und wie der Gebrauch an andern Stellen zu ergeben scheint, wendet er die ἕξις nach der Seite der activen Kraft, die διάθεσις mehr nach der Seite des passiven Zustandes.[2]) In der Metaphysik (Δ, 20. p. 1022, a, 10.) wird die ἕξις als diejenige διάθεσις bezeichnet, die an dem Zweck gemessen wird (καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον).

Als die zweite Art nennt Aristoteles die φυσικὴ δύ-

---

1) categ. c. 8. p. 9, a, 10. εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἕξεις καὶ διαθέσεις, αἱ δὲ διαθέσεις οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἕξεις· οἱ μὲν γὰρ ἕξεις ἔχοντες καὶ διάκεινται γέ πως κατ' αὐτάς, οἱ δὲ διακείμενοι οὐ πάντως καὶ ἕξιν ἔχουσιν. Vergl. metaphys. Δ, 20. p. 1022, b, 10.

2) Siehe zu Aristoteles, über die Seele II, 5, §. 5.

ναμις ἢ ἀδυναμία,[1]) natürliches Vermögen oder Unvermögen, etwas leicht zu thun oder nicht zu leiden. Nach Aristoteles (metaphys. Δ, 12. p. 1019, a, 15.) ist es Grundbegriff der *δύναμις*, Princip einer Bewegung oder Veränderung in einem andern als andern zu sein (*ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο*); und selbst wenn der Gegenstand des Vermögens, in welchem die Bewegung oder Veränderung geschieht, der Vermögende selbst ist, steht er dem Vermögen als ein Anderes gegenüber (metaphys. Δ, 12. p. 1019, a, 17.) Dieser Begriff liegt auch in der Kategorie der Qualität der *δύναμις φυσική* zu Grunde. Doch ist sie nicht umsonst als *φυσική* bestimmt. Die *φύσις* wird da anerkannt, wo etwas den Ursprung der Bewegung und der Ruhe in sich selbst hat. In demselben Sinne wird das Beiwort *φυσικόν* angewandt, z. B. wenn der Leib, dessen Verwirklichung (Entelechie) die Seele ist, *σῶμα φυσικὸν ὀργανικόν* genannt wird (d. anima II, 1, §. 6. p. 412, b, 6.). Da die *ὀργανικά*, auch sonst so viel als *mechanica*, zunächst die Werkzeuge der Maschine bezeichnen, so musste durch den Zusatz *σῶμα φυσικὸν ὀργανικόν* die Vorstellung der auch bei der zweckmässigsten Maschine immer noch von aussen kommenden Bewegung aufgeho-

1) categ. c. 8. p. 9, a, 14. *ἕτερον δὲ γένος ποιότητος καθ' ὃ πυκτικοὺς ἢ δρομικοὺς ἢ ὑγιεινοὺς ἢ νοσώδεις λέγομεν καὶ ἁπλῶς ὅσα κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν λέγεται.* Sie wird weiter beschrieben als die *φυσικὴ δύναμις ἢ ἀδυναμία τοῦ ποιῆσαί τι ῥᾳδίως ἢ μηδὲν πάσχειν, οἷον πυκτικοὶ ἢ δρομικοὶ οὐ τῷ διακεῖσθαί πως λέγονται ἀλλὰ τῷ δύναμιν ἔχειν φυσικὴν τοῦ ποιῆσαί τι ῥᾳδίως, ὑγιεινοὶ δὲ λέγονται τῷ δύναμιν ἔχειν φυσικὴν τοῦ μηδὲν πάσχειν ὑπὸ τῶν τυχόντων ῥᾳδίως, νοσώδεις δὲ τῷ ἀδυναμίαν ἔχειν φυσικὴν τοῦ μηδὲν πάσχειν ῥᾳδίως ὑπὸ τῶν τυχόντων. ὁμοίως δὲ τούτοις καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ μαλακὸν ἔχει· τὸ μὲν γὰρ σκληρὸν λέγεται τῷ δύναμιν ἔχειν τοῦ μὴ ῥᾳδίως διαιρεῖσθαι, τὸ δὲ μαλακὸν τῷ ἀδυναμίαν ἔχειν τοῦ αὐτοῦ τούτου.*

ben und das Princip der Bewegung nach innen verlegt werden. Erst dadurch entstand der Begriff dessen, was jetzt kurzweg organisch heisst. Auf ähnliche Weise ist die *δύναμις φυσική* zu verstehen. Wenn sonst im Gegensatz gegen die *ἐνέργεια* die *δύναμις*, wie bei der Materie, selbst die schlechthin ruhende Möglichkeit, die passive Potenz bedeuten kann, so ist durch die Erklärung *δύναμις φυσική* eine solche Vorstellung ausgeschlossen, und es ist, welche äusseren Bedingungen auch erfordert werden, das Princip der Veränderung oder des Gegentheils in das Vermögende selbst gesetzt. In diesem Sinne ist selbst das Beispiel des Harten und Weichen zu fassen.

Einen Zusammenhang der ersten und zweiten Art lehren die Beispiele, wie namentlich die Gesundheit, die eben unter der *διάθεσις* auftrat, nun als *δύναμις φυσική* erscheint. Doch sind beide Arten nicht dieselben. Die *δύναμις φυσική* reicht weiter. In dem angeführten Beispiel drückt *διάθεσις* die Richtung der *δύναμις φυσική* aus. Der Unterschied zeigt sich besonders in der *ἕξις*. Es entsteht die *ἕξις*, wenn die *δύναμις φυσική* geübt wird; sie ist eine durch wiederholte Thätigkeit gesteigerte und in bestimmter Richtung ausgebildete *δύναμις*. So erwirbt sich der von Natur zum Faustkampf oder Wettlauf Fähige (*πυκτικός, δρομικός*) durch Uebung der Kraft die *ἕξις*; und in derselben Weise entwickeln sich Erkenntnisse und Tugenden, die in der Stelle der Kategorien als *ἕξεις* bezeichnet werden.[1]) Insofern geht die *δύναμις φυσική* der *ἕξις* voran; aber es kann auch *δυνάμεις φυσικαί* geben, die nie zu *ἕξεις* werden, indem sie, der Uebung nicht zugänglich, bleiben, wie sie sind. Dahin wird das Beispiel des Weichen und Harten gehören. Hiernach bereitet es Ver-

1) Ueber das Verhältniss von *δύναμις*, *ἐνέργεια* und *ἕξις* vergl. des Verf. Erörterung zu Aristot. über die Seele II, 1. S. 310 ff.

legenheiten, die *ἕξις* sammt der *διάθεσις* und die *δύναμις φυσική* als zwei Arten, die nichts mit einander zu thun haben und sich ausschliessen, neben einander zu stellen. Sollte ferner die Ordnung der Arten nach der Entstehung der Sache geschehen, so müsste die *δύναμις φυσική* als der weitere und bedingende Begriff der *ἕξις* vorangehen; und dagegen verschlägt nichts der von Simplicius [1]) geltend gemachte Gegengrund, dass nach Aristoteles das Vollkommene früher sei als das Unvollkommene, da aus dem Vollkommenen das Unvollkommene, wie vom Manne das Kind, und aus der Energie die Dynamis erzeugt werde. Auf die eigenthümlichen Verhältnisse der *ἕξις* und den weitern Begriff der *δύναμις φυσική* passt diese Erklärung nicht.

Als die dritte Art der Qualität werden die *παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη*, obwol unter sich als bleibend oder leicht veränderlich unterschieden, in eine Einheit zusammengefasst (categ. c. 8. p. 9, a, 28.). [2]) Wir sehen uns vergebens nach einer allgemeinen Begriffsbestimmung um, die lediglich in die Anschauung von Beispielen übergespielt wird. Zwar bietet die Metaphysik (*Δ*, 21. p. 1022, b, 15.) etwas mehr, indem sie *πάθος* als diejenige Qualität bezeichnet, nach welcher es möglich ist, verändert zu werden (*ἀλλοιοῦσθαι*). [3]) Auch anderswo ist

---

1) Simplic. ad categ. p. 62, b, §. 44. ed. Basil.

2) categ. c. 8. p. 9, a, 28. *τρίτον δὲ γένος ποιότητος παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη. ἔςι δὲ τὰ τοιάδε οἷον γλυκύτης τε καὶ πικρότης καὶ ςρυφνότης καὶ πάντα τὰ τούτοις συγγενῆ, ἔτι δὲ θερμότης καὶ ψυχρότης καὶ λευκότης καὶ μελανία. ὅτι μὲν οὖν αὗται ποιότητές εἰσι, φανερόν· τὰ γὰρ δεδεγμένα αὐτὰ ποιὰ λέγεται κατ' αὐτάς, οἷον τὸ μέλι τῷ γλυκύτητα δεδέχθαι γλυκὺ λέγεται καὶ τὸ σῶμα λευκὸν τῷ λευκότητα δεδέχθαι· ὡςαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔχει.*

3) metaphys. *Δ*, 21. p. 1022, b, 15. *πάθος λέγεται ἕνα μὲν τρό-*

πάσχειν und ἀλλοίωσις in die nächste Verbindung gebracht (d. anima II, 5. §. 1. p. 416, b, 34.). Wenn man indessen nach dem Begriff der ἀλλοίωσις fragt, so wird er umgekehrt durch die κίνησις κατὰ τὸ ποιόν (phys. V, 2. p. 226, a, 26. metaphys. N, 1. p. 1088, b, 32.) oder gar durch μεταβολὴ ἡ κατὰ τὸ πάθος (metaphys. Δ, 2. p. 1069, b, 12.) erklärt, und man wird wechselsweise von dem einen Begriff dem andern zugeworfen, ohne zu einem höhern zu gelangen. In der Vorstellung der ποιότητες παθητικαί und πάθη herrscht das Verhältniss des Leidens und Aufnehmens (δέχεσθαι) offenbar vor. Um so mehr fällt die etymologische Bemerkung auf, dass die ποιότητες παθητικαί nicht darnach so heissen, weil die Sache, die sie aufgenommen, sich leidend verhalte, sondern weil sie auf die Sinne einen leidenden Eindruck zu machen fähig seien.[1]) Schwerlich kann παθητικόν so viel bedeuten als πάθους ποιητικόν; es widerspricht der Analogie der Bildung und sonst hat das Wort, wie z. B. im νοῦς παθητικός, den entgegengesetzten Sinn. Indessen ist es wichtig, dass hier die Beziehung auf die Sinne, die sich allerdings in der eigenthümlichen Empfindung als Kräfte und nicht als Quanta fühlen, zum Maass des Qualitativen gemacht wird, und es fragt sich nur, warum Aristoteles den Gesichts-

πον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρόν, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ἔνια δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη vergl. Δ, 14. p. 1020, b, 10. καὶ ὅσα τοιαῦτα καθ' ἃ λέγονται ἀλλοιοῦσθαι τὰ σώματα μεταβαλλόντων.

1) categ. c. 8. p. 9, a, 35. παθητικαὶ δὲ ποιότητες λέγονται οὐ τῷ αὐτὰ τὰ δεδεγμένα τὰς ποιότητας πεπονθέναι τι· οὔτε γὰρ τὸ μέλι τῷ πεπονθέναι τι λέγεται γλυκύ, οὔτε τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων οὐδέν. — — τῷ δὲ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἑκάστην τῶν εἰρημένων ποιοτήτων πάθους εἶναι ποιητικὴν παθητικαὶ ποιότητες λέγονται· ἥ τε γὰρ γλυκύτης πάθος τι κατὰ τὴν γεῦσιν ἐμποιεῖ καὶ ἡ θερμότης κατὰ τὴν ἁφήν, ὁμοίως δὲ καὶ αἱ ἄλλαι.

punkt nicht durchführt, sondern im Folgenden davon abfällt.[1]) Man vermisst darin eine sichere Behandlung. Wie sich die ἕξις zur διάθεσις verhält, so verhält sich die ποιότης παθητική zum πάθος. Indem jene eine feste Eigenschaft bezeichnet, ist dieses ein vorübergehender Zustand, aus dem sich das Subject leicht wieder herstellt.

Die vierte Art ist die Figur und Gestalt (σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή) (categ. c. 8. p. 10, a, 11.).[2]) Es ist bereits oben erörtert worden, dass die Figur gerade da, wo sie ihr wesentlichstes Gebiet hat, wie in den Beispielen des Dreiecks, Vierecks, aus der eigentlichen Kategorie der Qualität in die Qualität der specifischen Differenz zurückgeht. Aber es reiht sich bei Aristoteles eine Bemerkung wie verloren daran, die für das innere Verhältniss der Kategorien zu einander nicht ohne Bedeutung ist. In den mit der Gestalt zusammenhängenden Begriffen des Dichten und Dünnen, des Rauhen und Glatten, die für qualitativ gelten, wird die zu ihrer Entstehung wirksame Lage der Theile (θέσις) erkannt und daher die Quantität und Relation geltend gemacht.[3]) Im Glatten z. B. liegen die Theile nach der geraden Linie,

1) λευκότης δὲ καὶ μελανία καὶ αἱ ἄλλαι χροιαὶ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς εἰρημένοις παθητικαὶ ποιότητες λέγονται, ἀλλὰ τῷ αὐτὰς ἀπὸ πάθους γεγονέναι.

2) categ. c. 8. p. 10, a, 11. τέταρτον δὲ γένος ποιότητος σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή, ἔτι δὲ πρὸς τούτοις εὐθύτης καὶ καμπυλότης καὶ εἴ τι τούτοις ὅμοιόν ἐστιν. καθ' ἕκαστον γὰρ τούτων ποιόν τι λέγεται· τὸ γὰρ τρίγωνον ἢ τετράγωνον εἶναι ποιόν τι λέγεται, καὶ τὸ εὐθὺ ἢ καμπύλον. καὶ κατὰ τὴν μορφὴν δὲ ἕκαστον ποιόν τι λέγεται.

3) categ. c. 8. p. 10, a, 16. τὸ δὲ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν καὶ τὸ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον δόξειε μὲν ἂν ποιόν τι σημαίνειν, ἔοικε δὲ ἀλλότρια τὰ τοιαῦτα εἶναι τῆς περὶ τὸ ποιὸν διαιρέσεως· θέσιν γὰρ μᾶλλόν τινα φαίνεται τῶν μορίων ἑκάτερον δηλοῦν. πυκνὸν μὲν γὰρ τῷ τὰ μόρια σύνεγγυς εἶναι ἀλλήλοις, μανὸν δὲ τῷ διεστάναι ἀπ'

im Rauhen treten sie hervor und zurück. Wenn jener Maassstab des sinnlichen Eindrucks, der früher sichtbar wurde, an diese Begriffe angelegt wird, so fallen sie ohne Zweifel so gut als die vom Tastsinn empfundene Wärme und Kälte der Qualität zu. Wird hingegen einmal der Anfang gemacht, die Eigenschaften auf den hervorbringenden Grund zurückzuführen und die Kategorien darnach zu bestimmen: so geht die Consequenz unfehlbar weiter. Dann hatte schon Pythagoras begonnen, Qualitäten des Tones in quantitave Verhältnisse zu übersetzen; und wenn Aristoteles die Farben, von Weiss und Schwarz, auf höhere Unterschiede, auf das *διακριτικόν* und *συγκριτικόν* zurückführt (metaphys. *I* (X), 7. p. 1057, b, 8.), so scheint auch da die Lage der Theile mitzuspielen. So fliessen schon im Aristoteles, und wenn man seine eigenen Bemerkungen verfolgt, die Grenzen der Kategorien in einander.

Nachdem Aristoteles in der Schrift der Kategorien die vier Arten durchlaufen und die Möglichkeit, dass sich zu ihnen noch eine andere hinzufinde, offen gelassen, zeigt er endlich, wie in dieser Kategorie der Gegensatz und Unterschiede des Grades (*τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον*) vorkommen, aber nicht durch alle Arten und alle Fälle hindurchgehen. Indessen fehlt es in dem, was darüber gesagt wird, an scharfen Bestimmungen und Begrenzungen; und der Unterschied bleibt Bemerkung und Beobachtung (categ. c. 8. p. 10, b, 11.).

Aristoteles fasst als einen ausschliessend eigenthümlichen Begriff der Qualität das Aehnliche und Unähnliche (*ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον*) (categ. c. 8. p. 11, a, 15.), wie das Gleiche und Ungleiche dem Quantum zu eigen gehörte.

ἀλλήλων· καὶ λεῖον μὲν τῷ ἐπ' εὐθείας πως τὰ μόρια κεῖσθαι, τραχὺ δὲ τῷ τὸ μὲν ὑπερέχειν τὸ δὲ ἐλλείπειν.

Wenn man vergleicht, wie Aristoteles die Aehnlichkeit nach der identischen Form bestimmt (metaphys. *I* (X), 3. p. 1054, b, 3.): so ersieht man auch daraus die Verwandtschaft des Quale mit der Form, wie des Quantum mit der Materie.

14. In diesen Umrissen hält Aristoteles die Kategorie der Qualität. Es sind dabei die positiven Begriffe, welche die Differenz bilden, hervorgehoben. Aber schon erscheint dem physischen Vermögen gegenüber sein verneinendes Gegentheil, das Unvermögen, der *δύναμις φυσική* gegenüber die *ἀδυναμία*. Wenn man diese Andeutung im weitern Sinne und den Einen Fall allgemeiner fasst, so gehört in diese Kategorie der eigenthümlich aristotelische Begriff der *στέρησις*. Zwar ist er in dem Abriss der Kategorien nicht mitgenannt; aber in den Postprädicamenten wird er, wenn auch von späterer Hand, zu den Kategorien nachgetragen (categ. c. 10. p. 12, a, 26.) und wie dort *στέρησις καὶ ἕξις* zusammengestellt sind, so geschieht es öfter, z. B. top. I, 15. p. 106, b, 21., II, 8. p. 114, a, 7.[1]) In dem mit den Kategorien verwandten Buche der Metaphysik folgt die *στέρησις* auf die drei Arten der Qualität (*Δ*, 22. p. 1022, b, 22.). Der Zusammenhang ist ausgesprochen metaphys. *Δ*, 12. und die *στέρησις* selbst in gewisser Beziehung als *ἕξις* bestimmt und die *ἀδυναμία* als *στέρησις δυνάμεως*.[2])

---

1) Vergl. Theod. Waitz zu den Kategorien in seiner Ausgabe des Organon. I, p. 312.

2) metaphys. *Δ*, 12. p. 1019, b, 3. *καὶ γὰρ τὸ φθειρόμενον δοκεῖ δυνατὸν εἶναι φθείρεσθαι, ἢ οὐκ ἂν φθαρῆναι εἰ ἦν ἀδύνατον· νῦν δὲ ἔχει τινὰ διάθεσιν καὶ αἰτίαν καὶ ἀρχὴν τοῦ τοιούτου πάθους· ὁτὲ μὲν δὴ τῷ ἔχειν τι δοκεῖ, ὁτὲ δὲ τῷ ἐστερῆσθαι τοιοῦτον εἶναι. εἰ δ' ἡ στέρησίς ἐστιν ἕξις πως, πάντα τῷ ἔχειν ἂν εἴη τι·* (*τῷ ἔχειν, τῷ ἐστερῆσθαι*, nicht *τὸ*, s. Bonitz, obs. crit. p. 48.) p. 1019, b, 15. *ἀδυναμία δ' ἐστὶ στέρησις δυνάμεως*

Die στέρησις steht im weitern Sinne der Form entgegen; und indem sich die Qualität in der Differenz bewegt und sich durch die Differenz bestimmt, bewegt und bestimmt sie sich durch die Form. Indessen geht die Form über die eigentliche Kategorie der Qualität hinaus, da sie sich auch auf die specifische Differenz beziehen kann, die vielmehr die Substanz zur Substanz macht. Daher wird die στέρησις im weitern Sinne gebraucht, und auch da in den übrigen Kategorien angewandt, wo sich in ihnen eine Analogie der Qualität findet (phys. III, 1. p. 201, a, 3., metaphys. *H*, 1. p. 1042, b, 2.).[1])

Zur Begriffsbestimmung der στέρησις dient am besten die Stelle der Metaphysik *I* (X), 4. p. 1055, a, 33. Es wird dort die Beraubung (στέρησις) mit dem Widerspruch (ἀντίφασις) und Gegensatz (ἐναντιότης) verglichen. Beide sind mit ihr verwandt, aber doch nicht eins.

Stellen wir zunächst den Widerspruch und die Beraubung, die ἀντίφασις und στέρησις zusammen, so dürfen

καὶ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς [ἄρσις τις] οἷα εἴρηται u. s. w., wenn nicht statt ἄρσις τις zu lesen ἀφαίρεσίς τις. Vergl. *Δ*, 22. p. 1022, b, 31.

1) phys. III, 1. p. 200, b, 33. Indem der Begriff der Bewegung durch die Kategorien bestimmt wird, heisst es: μεταβάλλει γὰρ τὸ μεταβάλλον ἀεὶ ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον. — — — ἕκαστον δὲ διχῶς ὑπάρχει πᾶσιν, οἷον το τόδε· τὸ μὲν γὰρ μορφὴ αὐτοῦ, τὸ δὲ στέρησις· καὶ κατὰ τὸ ποιόν· τὸ μὲν γὰρ λευκὸν τὸ δὲ μέλαν· καὶ κατὰ τὸ ποσὸν τὸ μὲν τέλειον τὸ δ' ἀτελές· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν φορὰν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω, ἢ τὸ μὲν κοῦφον τὸ δὲ βαρύ. Wenn das Quantum als vollendet oder unvollendet aufgefasst wird, so ist durch das Maass der Form bereits die Qualität ins Quantum eingetreten. Vergl. metaphys. *H*, 1. p. 1042, b, 1. ὁμοίως δὲ καὶ κατ' οὐσίαν ὃ νῦν μὲν ἐν γενέσει, πάλιν δ' ἐν φθορᾷ, καὶ νῦν μὲν ὑποκείμενον ὡς τόδε τι (d. h. mit der bestimmten Form), πάλιν δ' ὑποκείμενον ὡς κατὰ στέρησιν.

wir den Unterschied in unserer Sprache so ausdrücken, dass jene die logische, diese die reale Verneinung bezeichnet. Aristoteles spricht dies so aus, es sei die Beraubung eine Art Widerspruch (*ἡ δὲ ςέρησις ἀντίφασίς τίς ἐςιν*). Der Widerspruch theilt nämlich dichotomisch ein (nach *a* und nicht — *a*) und die Beraubung hat gleicher Weise nur einen Bezug auf Ein ihm Gegenüberstehendes (z. B. gleich, ungleich). Wo sich das Allgemeine in positive Arten besondert, da ordnen sich die disjuncten Begriffe neben einander; und es kann zwischen den entlegensten, den Gegensätzen, mittlere geben, und die nackte *ςέρησις*, die eigentliche Beraubung, ist dann durch bestimmtere Begriffe ersetzt. Während ferner der Widerspruch (*ἀντίφασις*) mit seiner Zweitheilung (*a* und nicht — *a*) alle Möglichkeit umfasst, so dass ein Begriff das Eine oder das Andere schlechthin sein oder nicht sein muss: bewegt sich die Beraubung nur innerhalb desjenigen Gebietes, das seiner Natur nach den Begriff aufnehmen kann. Man denkt bei der Beraubung (*ςέρησις*) nur an diejenigen Gattungen der Dinge, in welche der Begriff fallen könnte oder fallen sollte (*ἐν τῷ δεκτικῷ*). Die Verneinung ist in der Beraubung an dies Substrat, dies *δεκτικόν*, gebunden und insofern ist sie reale Verneinung. Alles ist z. B. nach der *ἀντίφασις* entweder gleich oder nicht gleich; auch solche Begriffe, welche die allgemeine Beziehung des Gleichen gar nicht gestatten, z. B. Undinge, Nicht-Seiendes, fallen nach der Natur der *ἀντίφασις*, welche mit dem Gedanken die Welt des Möglichen umfasst, wenigstens unter das zweite Glied der Eintheilung. Aber nur Grössen, nur Messbares (*δεκτικόν*) sind gleich oder ungleich (*ςέρησις*).[1]) Alles hat entweder Füsse oder hat

---

1) metaphys. *I* (X), 4. p. 1055, b, 8. *διὸ ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔςι μεταξύ, ςερήσεως δέ. τινός ἐςιν· ἴσον μὲν γὰρ ἢ οὐκ ἴσον*

nicht Füsse (*ἀντίφασις*); aber nur das Thier (*δεκτικόν*) ist entweder *ὑπόπουν ἢ ἄπουν*, um ein Beispiel des Aristoteles weiterzuführen (d. partib. animal. I, 2. p. 642, b, 3 ff.). Ebenso verhält sich *ἔναιμον* und *ἄναιμον*. Während die *ἀντίφασις* reine Verneinung ist, unterscheidet Aristoteles davon mit der angegebenen Nebenbestimmung die *ἀπόφασις ςερητική* (metaphys. *I* (X), 5. p. 1056, a, 24.) und findet dafür den Ausdruck der Sprache in den Zusammensetzungen mit dem *ἀ* privativum (metaphys. *Δ*, 22. p. 1022, b, 32.). Während endlich die contradictorische Verneinung schlechthin ausschliesst, kann es geschehen, dass die Beraubung nur in gewisser Beziehung und Begrenzung ausgesagt wird, z. B. für eine Zeit, für einen Theil.[1])

πᾶν, ἴσον δ' ἢ ἄνισον οὐ πᾶν, ἀλλ' εἴπερ, μόνον ἐν τῷ δεκτικῷ τοῦ ἴσου. vergl. c. 5. p. 1056, a, 20. *οὐ γὰρ πᾶν ἴσον ὃ μὴ μεῖζον ἢ ἔλαττον, ἀλλ' ἐν οἷς πέφυκεν ἐκεῖνα.* In demselben Sinne und mit denselben Beispielen unterscheidet Aristoteles analyt. pr. I, 46. p. 52, a, 15., um das Verhältniss der *ςερήσεις* gegen die Bejahungen und diejenigen Negationen, welche das *ἀόριςον* bilden, zu bestimmen. *ὁμοίως δ' ἔχουσι καὶ αἱ ςερήσεις πρὸς τὰς κατηγορίας ταύτῃ τῇ θέσει. ἴσον ἐφ' οὗ τὸ Α, οὐκ ἴσον ἐφ' οὗ τὸ Β, ἄνισον ἐφ' οὗ Γ, οὐκ ἄνισον ἐφ' οὗ Δ.* Das *δεκτικόν* begleitet an den verschiedensten Stellen die *ςέρησις* und weist immer auf die Beschränkung der realen Sphäre hin, in welcher die Verneinung gedacht wird. So z. B. metaphys. *I* (X), 4. p. 1055, b, 7. *ὥς' ἔςιν ἡ ςέρησις ἀντίφασίς τις ἢ ἀδυναμία διορισθεῖσα ἢ συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ.* phys. V, 2. p. 226, b, 15. *ἐναντίον γὰρ ἠρεμία κινήσει, ὥςε ςέρησις ἂν εἴη τοῦ δεκτικοῦ.* Selbst in den Postprädicamenten categ. c. 10. p. 12, a, 29. heisst es ganz aristotelisch: *ἐςερῆσθαι δὲ τότε λέγομεν ἕκαςον τῶν τῆς ἕξεως δεκτικῶν, ὅταν ἐν ᾧ πέφυκεν ὑπάρχειν καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μηδαμῶς ὑπάρχῃ.* Daher sagt Simplicius zur Physik I, 7. mit Recht: *διαφέρει δὲ ἡ ςέρησις τῆς ἀποφάσεως τῷ προςσημαίνειν τὸ ἐν ᾧ ἐςίν.* schol. coll. p. 341, b, 27.

1) metaph. *I* (X), 4. p. 1055, b, 3. *ἡ δὲ ςέρησις ἀντίφασίς τίς*

Vergleichen wir weiter nach Anleitung der Stelle (metaphys. *I* (X), 4.) die Beraubung und den Gegensatz (*ἐναντίωσις, ἐναντιότης*). Jeder Gegensatz ist eine Beraubung, aber nicht jede Beraubung ist ein Gegensatz. Wo innerhalb eines Allgemeinen die äussersten Enden einer Differenz erscheinen, wie in den Arten eines Geschlechts, findet sich der Gegensatz, und wird das eine Glied desselben gesetzt, so ist dadurch das andere verneint; und insofern ist jeder Gegensatz eine Beraubung. Aber die Beraubung ist Mangel; und wenn bloss dieser Mangel in einem Substrat positiv wird (*ἐν τῷ δεκτικῷ*), so geht dadurch nicht immer der Gegensatz hervor, der vielmehr in den bedeutendsten Fällen nicht aus Mangel der Form, sondern aus der Gestaltung der specifischen Differenz entspringt. Dieser Sinn liegt in der Stelle, wenn er auch darin nicht so allgemein ausgedrückt ist.[1])

ἐστιν. ἢ γὰρ τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν, ἢ ὃ ἂν πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ, ἐστέρηται ἢ ὅλως ἢ πῶς ἀφορισθέν· πολλαχῶς γὰρ ἤδη τοῦτο λέγομεν, ὥσπερ διῄρηται ἡμῖν ἐν ἄλλοις (vielleicht verstanden metaphys. *Δ*, 22. p. 1022, b, 22.). *ὥστ' ἐστιν ἡ στέρησις ἀντίφασίς τις ἢ ἀδυναμία διορισθεῖσα ἢ συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ.* p. 1055, b, 20. *διαφέρει δὲ ὥσπερ εἴρηται· τὸ μὲν γὰρ ἐὰν μόνον ᾖ ἐστερημένον, τὸ δ' ἐὰν ᾖ ποτὲ ἢ ἔν τινι, οἷον ἂν ἐν ἡλικίᾳ τινὶ ἢ τῷ κυρίῳ ἢ πάντῃ* (*τῷ κυρίῳ* in der Hauptsache vergl. zu Aristot. d. anima II, 8, §. 3.). Vergl. metaphys. *Θ*, 1. p. 1046, a, 31.

1) metaphys. *I* (X), 4. p. 1055, b, 11. *εἰ δὴ αἱ γενέσεις τῇ ὕλῃ ἐκ τῶν ἐναντίων, γίγνονται δὲ ἢ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς τοῦ εἴδους ἕξεως ἢ ἐκ στερήσεώς τινος τοῦ εἴδους καὶ τῆς μορφῆς, δῆλον ὅτι ἡ μὲν ἐναντίωσις στέρησις ἄν τις εἴη πᾶσα, ἡ δὲ στέρησις ἴσως οὐ πᾶσα ἐναντιότης. — — — φανερὸν δὲ καὶ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. πᾶσα γὰρ ἐναντίωσις ἔχει στέρησιν θατέρου τῶν ἐναντίων.* Vergl. metaphys. *K*, 6. p. 1063, b, 17., wo es bei der Erörterung des Princips der Identität und des Widerspruchs heisst, dass auch nicht die Gegensätze zugleich und in demselbigen wahr sein können. *οὐδὲ τὰ ἐναντία διὰ τὸ λέγεσθαι κατὰ στέρησιν*

Wenn die Beraubung auf diese Weise die reale Negation bezeichnet, so geht ihr Inhalt nur durch den Bezug auf dasjenige hervor, was verneint wird, und sie hat an diesem positiven Gegentheil das Wesen ihres Begriffs.[1])

Dieser allgemeinen Bestimmung gegenüber, wonach die Beraubung in der Bejahung ihr logisches Maass hat, wird oft die Frage vergessen, woher die Beraubung entstehe, eine Frage, die real auf eine positiv wirkende Ursache führen würde. Da ferner das Glied eines Gegensatzes real die Verneinung des andern in sich schliesst, so kann es geschehen, dass in der Betrachtung diese Verneinung herausgekehrt und das Positive des Gegensatzes zurückgestellt wird. So erklärt es sich, wenn z. B. in der eigentlichen Ableitung der Elemente, in welcher das Grundwesen nach der Wirkung auf den Tastsinn als den vorzugsweise realen und materiellen gemessen wird, das Kalte eben so positiv erscheint, als das Warme,[2]) und

---

πᾶσαν ἐναντιότητα. Alexand. Aphrodis., *ἀπορίαι καὶ λύσεις* II, 11. p. 102, 24. Spengel: *τὸ μὲν γὰρ ἐναντίον εἶδός τι, ἡ δὲ ςέρησις ἀπουσία τούτου οὗ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν τὸ ὑποκείμενόν ἐςι ἐπιδεκτικόν.*

1) metaphys. *Z*, 7. p. 1032, b, 3. *τῆς γὰρ ςερήσεως οὐσία ἡ ἀντικειμένη, οἷον ὑγίεια νόσου· ἐκείνης γὰρ ἀπουσίᾳ δηλοῦται ἡ νόσος, ἡ δ' ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἐν τῇ ἐπιςήμῃ.* Vergl. *Θ*, 2. p. 1046, b, 8. *ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν ςέρησιν.* phys. II, 3. p. 195, a, 12. (ebenso metaphys. *Δ*, 2. p. 1013, b, 12.) *ἔτι δὲ τὸ αὐτὸ τῶν ἐναντίων ἐςὶν αἴτιον· ὃ γὰρ παρὸν αἴτιον τοῦδε, τοῦτο καὶ ἀπὸν αἰτιώμεθα ἐνίοτε τοῦ ἐναντίου, οἷον τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς τοῦ πλοίου ἀνατροπῆς, οὗ ἦν ἡ παρουσία αἰτία τῆς σωτηρίας.* Vergl. phys. I, 7. p. 191, a, 6. d. anim. III, 6; §. 5. p. 430, b, 20.

2) d. gen. et corr. II, 2. p. 329, b, 18., wo im Verlauf die verschiedene Wirkung (*τὸ ποιητικόν*) beider Eigenschaften angegeben wird; d. partib. animal. II, 2. p. 649, a, 18. *τὸ ψυ-*

wiederum bei einer allgemeinen Vergleichung das Kalte als die blosse Beraubung des Warmen bezeichnet wird. [1])

Die Bedeutung der ςέρησις erscheint besonders in zwei Stellen metaphysischen Inhalts (phys. I, 7 bis 9., metaphys. XII, 4. 5.), wo sie im Range der höchsten Principien steht. Wir verfolgen sie dahin, um dort, wenn auch jenseits der blossen Qualität, den ursprünglichen Begriff wiederzufinden und es zu verhüten, dass man mehr hineinlege, als darin liegt.

Die erste Stelle (phys. I, 7 ff. p. 189, b, 30.) schliesst die historischen und kritischen Erörterungen über das Werden ab, mit welchen sich das erste Buch der Physik beschäftigt. Insbesondere fragt es sich, ob die Frühern Recht haben, welche das Entstehen aus dem Nicht-Seienden (ἐκ μὴ ὄντος) ableiten, und welche Bedeutung im Werden dem Nicht-Seienden zukomme. Das Beharrende (ὑπομένον),

---

χρὸν φύσις τις ἀλλ' οὐ ςέρησίς ἐςιν, ἐν ὅσοις τὸ ὑποκείμενον κατὰ πάθος θερμόν ἐςιν.

1) d. coelo II, 3. p. 286, a, 22., wo aus der Nothwendigkeit, dass es in der Mitte der umschwingenden Bewegung eine ruhende Erde geben müsse, die Nothwendigkeit des entgegengesetzten Elementes gefolgert wird, ἀλλὰ μὴν εἰ γῆν, ἀνάγκη καὶ πῦρ εἶναι· τῶν γὰρ ἐναντίων εἰ θάτερον φύσει, ἀνάγκη καὶ θάτερον εἶναι φύσει, ἐάν περ ᾖ ἐναντίον, καὶ εἶναί τινα αὐτοῦ φύσιν· ἡ γὰρ αὐτὴ ὕλη τῶν ἐναντίων, καὶ τῆς ςερήσεως πρότερον ἡ κατάφασις, λέγω δ' οἷον τὸ θερμὸν τοῦ ψυχροῦ, ἡ δ' ἠρεμία καὶ τὸ βαρὺ λέγονται κατὰ ςέρησιν κουφότητος καὶ κινήσεως. Um nicht in dieser Auffassung einen Widerspruch zu finden, der nicht darin ist, bemerke man, dass Feuer und Erde gleich Anfangs als Gegensätze bezeichnet sind, und wenn sie κατὰ ςέρησιν genannt werden, so trifft dies alle Gegensätze. Relativ erscheint nach der Auffassung der Stelle die Wärme, die Bewegung, das Leichte als die Bejahung im Gegensatz gegen das Kalte, die Ruhe, das Schwere. Die Bejahung ist darin, wie es scheint, an der Thätigkeit und Bewegung gemessen.

das zu etwas wird, ist die Materie (ὕλη, ὑποκείμενον). Indem im Werden eine Form (εἶδος) gewonnen wird, bleibt dies Substrat; aber sie wird aus einer andern.[1]) Der gebildete Mensch wird aus dem ungebildeten; aus dem Ungestalteten wird das Gestaltete; aus dem Ungeordneten das Geordnete. Dieser Zustand, woraus das Werdende wird, steht der Form, wozu es wird, entgegen (ἀντικείμενα), und wird als ςέρησις bezeichnet.[2]) Sie ist zwar ihrem Begriffe nach ein Nicht-Seiendes (μὴ ὄν); wenn aber aus der ςέρησις heraus das Werden geschieht, so geschieht es in einem Seienden (ὑποκείμενον), und insofern wird das, was wird, doch nur beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός) aus Nicht-Seiendem (ἐκ μὴ ὄντος). Dieses Ergebniss drückt Aristoteles aus p. 191, b, 13. ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς ςερήσεως, ὅ ἐςι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι. Die ςέρησις, die Unform, aus welcher heraus das Werden geschieht, ist an und für sich ein Nicht-Seiendes, aber sie bleibt nicht in dem Werdenden, wie die Materie (οὐκ ἐνυπάρχει).[3]) So werden die Materie und die ςέρησις unterschieden; jene ist nur beziehungsweise ein Nicht-Seien-

---

1) Vergl. phys. II, 1. p. 193, b, 16. τὸ φυόμενον ἐκ τινὸς εἰς τὶ ἔρχεται ᾗ φύεται.

2) Vergl. diese Beispiele der ςέρησις phys. I, 7. p. 190, a, 6., b, 32., p. 191, a, 10. τὸ ἄμορφον πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν.

3) Durch ἐνυπάρχει wird das Verhältniss der immanenten Materie öfter bezeichnet, z. B. phys. II, 3. p. 194, b, 23. ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη, vergl. phys. I, 9. p. 192, a, 29., II, 1. p. 193, a, 10. Wenn in der oben angeführten Stelle das Genus umspringt und οὐκ ἐνυπάρχοντος nicht mit τῆς ςερήσεως congruirt, wozu es doch gehört: so erklärt sich dies vielleicht aus dem μὴ ὄντος, das dabei vorschwebt.

des, und zum Sein mitwirkend, nähert sie sich der Natur des Wesens; diese aber ist an sich ein Nicht-Seiendes und kein positives Wesen.[1]) Die Materie ist als die Potenz, aus welcher alles entsteht und in welche es vergeht, unvergänglich und unentstanden; aber als das Einzelne die Form Aufnehmende (τὸ ἐν ᾧ) vergeht sie an sich und das darin Vergehende ist gerade die Unform oder wenigstens der Mangel derjenigen Form, die werden soll, die ςέρησις.[2]) In diesem Sinne und in keinem andern tritt im Werden die Beraubung wie ein drittes Princip neben der Form aus der Materie heraus. Mit der Materie eins und erst durch die entgegenstehende Form bestimmt, ist sie zugleich geneigt in ihnen zu verbleiben, ohne sich als ein besonderes geltend zu machen.[3])

Wenn Aristoteles an dieser Stelle die ςέρησις im Vorgang des Werdens auffasst, so fasst er sie als ein Vorübergehendes, das durch die werdende und bleibende Form verdrängt wird. Indessen stellt Aristoteles in der Metaphysik (XII,4,5. p.1070,b,17ff.) die ςέρησις von Neuem der Form gegenüber, aber in einem andern Sinne. Wenn in der Physik aufgefasst war, aus welchem Zustande heraus das Werden geschehe (ἐκ τῆς ςερήσεως), so wird vielmehr in der Metaphysik darauf gesehen, was wird, und als die in der Sache bleibenden Gründe werden die Form und

---

1) phys. I, 9. p. 192, a, 3. ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ ςέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ ςέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ ςέρησιν οὐδαμῶς.

2) phys. I, 9. p. 192, a, 25. φθείρεται δὲ καὶ γίνεται ἔςι μὲν ὥς, ἔςι δ' ὡς οὔ. ὡς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὑτὸ φθείρεται· τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἐςὶν ἡ ςέρησις· ὡς δὲ κατὰ δύναμιν, οὐ καθ' αὑτό, ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι.

3) phys. I, 7. p. 190, b, 29. διὸ ἔςι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχάς, ἔςι δ' ὡς τρεῖς.

die Beraubung und die Materie bezeichnet (*τὸ εἶδος καὶ ἡ ςέρησις καὶ ἡ ὕλη*). Die Beraubung tritt an die Stelle der Form und wird fest. So wird, wenn die Luft als Materie das Licht als Form aufnimmt, der Tag, wenn aber statt des Lichtes die Beraubung, Nacht. In der Erscheinung der Nacht ist die Beraubung bleibend (*ἐνυπάρχον*). Wie in der Physik nur das Werden *ἐκ ςερήσεως* aufgefasst war, so ist hier, so zu sagen, ein Werden *εἰς τὴν ςέρησιν*; und daher wird hier als bleibend bezeichnet, was dort als ein verlassener Zustand (*οὐκ ἐνυπάρχον*) erscheint. Während dort die *ςέρησις* im Uebergang verschwindet, ist sie hier zu einem Beharrenden geworden,[1]) und daher nimmt sie, obwol logisch als eine Verneinung erscheinend, den Charakter des realen Gegensatzes an.[2])

Die *ςέρησις*, die nur den Mangel der energischen Form auffasst, und nicht ausspricht, woher sie entstanden oder überhaupt habe entstehen können, sagt für sich allein wenig, und es kommt auf die erzeugende That an, die, den Mangel hervorbringend, selbst kein blosser Mangel sein kann. Daher wird in der Stelle der Metaphysik auf die wirkende Ursache (*τὸ κινοῦν*) hingewiesen.[3])

1) metaphys. *Λ*, 4. p. 1070, b, 17. *πάντων δὲ οὕτω μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔςιν, τῷ ἀνάλογον δὲ, ὥςπερ εἴ τις εἴποι ὅτι ἀρχαί εἰσι τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ ςέρησις καὶ ἡ ὕλη, ἀλλ' ἕκαςον τούτων ἕτερον περὶ ἕκαςον γένος ἐςίν, οἷον ἐν χρώματι λευκόν, μέλαν, ἐπιφάνεια, φῶς, σκότος, ἀήρ· ἐκ δὲ τούτων ἡμέρα καὶ νύξ·* und in demselben Sinne später die Beispiele *ὑγίεια, νόσος, σῶμα* und *εἶδος, ἀταξία τοιαδί, πλίνθοι*. Sie heissen im Gegensatz gegen die äusserlich bewegende Ursache *ἐνυπάρχοντα αἴτια* p. 1070, b, 22.

2) p. 1070, b, 31. *τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον*.

3) p. 1070, b, 23. *ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια* (nämlich die aufgezählten drei Principe), *ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκτὸς οἷον τὸ κινοῦν, δῆλον ὅτι ἕτερον ἀρχὴ καὶ ςοιχεῖον. αἴτια δ' ἄμφω· καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή, τὸ δ' ὡς κινοῦν ἢ ἱςὰν ἀρχή*

Wenn Aristoteles, um ein Beispiel der Analytika[1]) zu gebrauchen, die Mondfinsterniss nach dem festgestellten Sprachgebrauch der *στέρησις* als eine Beraubung des Mondlichtes (*στέρησίς τις φωτός*) bezeichnet, so beruhigt er sich dabei nicht, sondern sucht den Grund in der zwischen Mond und Sonne tretenden Erde (*ἀντιφραττούσης τῆς γῆς*). In der Mondfinsterniss ist die Beraubung (*στέρησις*) einstweilen zur stehenden Form geworden;[2]) aber wie logisch die Verneinung in einer Bejahung wurzelt,[3]) so ist der reale Mangel von einem positiven Grunde hervorgebracht. Ebenso verhält es sich in den Beispielen der Nacht, des kranken Leibes, der schwarzen Farbe, des zerstörten Hauses. Diese Verhältnisse der *στέρησις* widersprechen so wenig den in der obigen Stelle der Physik erörterten, dass auch die letzteren in den Beispielen der Metaphysik scheinen vorgesehen zu sein. Wenn dort[4]) als Fälle aufgeführt werden, Gesundheit, Krankheit, Leib und das Bewirkende, die Heilkunst, und ferner Gestalt, eine vorliegende Unordnung, Ziegel und Steine, und das Bewirkende, die Baukunst: so lässt sich aus der Angabe der wirkenden Ursache (Heilkunst, Baukunst) schliessen, dass hier der Vorgang berücksichtigt wurde, in welchem aus dem

---

τις καὶ οὐσία. Die *ἀρχή* (Princip, Ursprung) ist allgemeiner und theilt sich in jene einwohnende Ursachen und diese von Aussen bewegende.

1) analyt. post. II, 8. p. 93, a, 23., vergl. II, 2. p. 90, a, 15.

2) phys. II, 1. p. 193, b, 18. *ἡ δέ γε μορφὴ καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν.*

3) analyt. post. I, 25. p. 86, b, 34. *διὰ γὰρ τὴν κατάφασιν ἡ ἀπόφασις γνώριμος καὶ προτέρα ἡ κατάφασις, ὥσπερ καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι.*

4) metaphys. *Λ*, 4. p. 1070, b, 27. *καὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ὡς κινοῦν ἄλλο ἄλλῳ. ὑγίεια, νόσος, σῶμα· τὸ κινοῦν ἰατρική. εἶδος, ἀταξία τοιαδί, πλίνθοι· τὸ κινοῦν οἰκοδομική.*

Zustand der Beraubung heraus die gewollte Form wird. Der Arzt stellt aus der Krankheit die Gesundheit her; der Baumeister bauet aus dem zerstreuten Material das gestaltete Haus.

In der Stelle der Metaphysik [1]) wird endlich die Beraubung (στέρησις) mit den Begriffen verglichen, welche die aristotelische Ansicht beherrschen, mit der δύναμις und ἐνέργεια, dem Vermögen und der wirkenden Bethätigung. Es fragt sich, ob die στέρησις in die δύναμις oder in die ἐνέργεια fällt. Nach der grammatischen Construction der Stelle ist daran kein Zweifel, und nach dem Zusammenhang der Sache eben so wenig. Es mag allerdings die Dynamis, inwiefern sie noch nicht ist, was sie werden kann, verglichen mit der Verwirklichung (ἐνέργεια), στέρησις heissen. [2]) Aber die στέρησις ist nicht umgekehrt, wenn sie, wie in der ganzen Verbindung ersichtlich ist, die Form vertritt oder ersetzt, blosse Dynamis und sie muss da mit der Form (εἶδος) gleichen Rang haben. Wird die Form selbstständig gedacht (τὸ εἶδος ἐὰν χωριστὸν ᾖ), wie z. B. in der platonischen Idee, so ist sie ἐνεργείᾳ, und ebenso, wenn sie sich in der Materie vollzogen hat. Dasselbe muss von der στέρησις gelten; und die Materie (ὕλη) ist eben darum δυνάμει, weil sie Beides

1) metaphys. Λ, 5. p. 1071, a, 3. ἔτι δ' ἄλλον τρόπον τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἱ αὐταί, οἷον ἐνέργεια καὶ δύναμις· — — — πίπτει δὲ καὶ ταῦτα εἰς τὰ εἰρημένα αἴτια. ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ τὸ εἶδος, ἐὰν ᾖ χωριστόν, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν, στέρησις δὲ οἷον σκότος ἢ κάμνον, δυνάμει δὲ ἡ ὕλη· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἄμφω. ἄλλως u. s. w. Ueber die ganze Stelle, die schwierig ist und Missverständnissen unterliegt, s. den Anhang zu dieser Abhandlung.

2) Dies Verhältniss ist von Alexander Aphrodis. aufgefasst in den ἀπορίαι καὶ λύσεις II, 11. p. 103, 17. Spengel. und schon von Aristoteles, wie es scheint, angedeutet phys. I, 8. p. 191, b, 27.

(εἶδος und στέρησις) aufnehmen, zu Beidem werden kann. Auch ist, wenn wir auf das Wirkliche sehen, nicht jede στέρησις die Potenz zur Form, wie z. B. nicht jede Krankheit die Möglichkeit zur Gesundheit in sich birgt.

So bewegt sich das Werden aus der στέρησις zur Form und die στέρησις kann durch eine wirkende Ursache dergestalt gegen die Form verfestigt werden, dass sie selbst wie bleibend an die Stelle der Form tritt, bis diese, wo sie Zweck ist, hergestellt wird.

Hiernach ist diejenige Auffassung zu berichtigen, welche in Aristoteles στέρησις Hegel's reinen Begriff der Negation sucht, dergestalt, dass sie das bewegende Princip für den Uebergang des Ideellen in das Reale sei und an der Materie immer nur das Negative negirt werde, das jedoch immer wieder hervortrete.[1]) Man verkennt die bestimmte Gestalt und das besondere Gebiet der στέρησις, wenn man sie auf diese Weise verallgemeinert und ihr eine dialektische Rolle überträgt, die überhaupt dem Aristoteles fremd ist. Allerdings ist die Materie in sich bedürftig und sie begehrt das Göttliche, von dem sie gezogen wird (phys. I, 9. p. 192, a, 16.). Aber dabei ist die στέρησις nirgends als das bewegende Princip bezeichnet, gleichsam als würde sie in der στέρησις ihres jeweiligen Mangels inne.

Biegen wir von dieser metaphysischen Erörterung, die nöthig war, um die στέρησις zu überblicken, in den Weg der Kategorien zurück. Wie das ποιόν im weitern Sinne die specifische Differenz in sich schloss (metaphys. Δ, 14. p. 1020, a, 33.) und darin so weit reichte, als die gestaltende Form: so entspricht dieser weiten Bedeutung die στέρησις, obgleich sie auch in der engern neben der

1) Biese, die Philosophie des Aristoteles etc. Erster Theil, S. 41. 42., vergl. S. 541.

ἕξις steht. In diesem Sinne konnte Alexander sagen: καὶ γὰρ ἡ ϛέρησις ποιότης (nach Simplicius zur phys. I, 7. p. 241, a, 2. schol. coll.).

So weit sich in den Kategorien die Form erstreckt, die von der Substanz her die übrigen wesentlich bestimmt: so weit folgt ihr nothwendig wie ihr möglicher Stellvertreter die ϛέρησις; und es fehlt uns nicht an einer Andeutung, dass sich dadurch zwei Reihen in den Kategorien bildeten; wir würden sie in unserer Sprache die positive und negative nennen, wie eine solche doppelte schon in der pythagorischen Tafel der 10 Gegensätze erscheint (metaphys. I, 5. p. 986, a, 22.). In einer Stelle d. gen. et corr. I, 3. p. 319, a, 10. wird nämlich der Begriff des Werdens auf die Bewegung zum Positiven bezogen; und dieses als die eine in sich verwandte Reihe der Kategorien bezeichnet (γένεσις μὲν κατὰ τὸ ἐν τῇ ἑτέρᾳ συϛοιχίᾳ λέγεται).[1])

---

1) d. gen. et corr. I, 3. p. 319, a, 11. ταῦτα δὲ διώρισαι ταῖς κατηγορίαις· τὰ μὲν γὰρ τόδε τι σημαίνει, τὰ δὲ τοιόνδε, τὰ δὲ ποσόν· ὅσα οὖν μὴ οὐσίαν σημαίνει, οὐ λέγεται ἁπλῶς ἀλλά τι γίνεσθαι· οὐ μὴν ἀλλ' ὁμοίως ἐν πᾶσι γένεσις μὲν κατὰ τὰ ἐν τῇ ἑτέρᾳ συϛοιχίᾳ λέγεται, οἷον ἐν μὲν οὐσίᾳ ἐὰν πῦρ ἀλλ' οὐκ ἐὰν γῆ (siehe oben S. 109, Note 1.), ἐν δὲ τῷ ποιῷ ἐὰν ἐπιϛῆμον ἀλλ' οὐχ ὅταν ἀνεπιϛῆμον. Vergl. metaphys. *I* (X), 3. p. 1054, b, 35. ἐν τῇ αὐτῇ συϛοιχίᾳ τῆς κατηγορίας. phys. III, 2. p. 201, b, 24. αἴτιον δὲ τοῦ εἰς ταῦτα (in das Ungleiche und Nicht-Seiende) τιθέναι ὅτι ἀόριϛόν τι δοκεῖ εἶναι ἡ κίνησις, τῆς δὲ ἑτέρας συϛοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ ϛερητικαὶ εἶναι ἀόριϛοι· οὔτε γὰρ τόδε οὔτε τοιόνδε οὐδεμία αὐτῶν ἐϛίν, ὅτι οὐδὲ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. Aristoteles behandelte die Gegensätze in der ἐκλογή (metaphys. *Γ*, 2. p. 1004, b, 2.) oder διαίρεσις τῶν ἐναντίων (metaphys. *I* (X), 3. p. 1054, a, 30.), die sich nach Alexander zu den angeführten Stellen auch im zweiten Buche περὶ τἀγαθοῦ fand. Vergl. Brandis, de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono. 1823. p. 11. Aristoteles führt darin, wie aus dem Verfolg der Stellen in der Metaphysik erhellt,

15. Es folgt das Relative, das *πρός τι*. Wenn es in der Schrift der Kategorien dem Quale vorgeht, so suchen die Erklärer dies zu rechtfertigen, und Porphyrius schöpft den Grund am tiefsten, wenn er das Quale erst daraus entstehen lässt, dass in das Quantum die Relation aufgenommen wird. Doch hat Aristoteles diese Ansicht nirgends angedeutet und würde sie in dieser Allgemeinheit nicht gelten lassen, wie man sich überzeugt, wenn man die Arten des Quale vergleicht.

Vielmehr lässt sich auch in der Schrift der Kategorien erkennen, dass eigentlich das *ποιόν* in dem *πρός τι* vorausgesetzt wird. Wenn unter das Relative (*τὰ πρός τι*) das Gleiche und Ungleiche, das Aehnliche und Unähnliche gestellt werden (categ. c. 7. p. 6, b, 21.), weil sie sich auf ein Anderes beziehen, dem sie gleich oder ungleich, ähnlich oder unähnlich sind: so weist das Gleiche auf das Quantum, das Aehnliche auf das Quale zurück. Das Relative muss zu Beidem dieselbe Beziehung haben, da das Gleiche im Quantum, das Aehnliche im Quale der eigenthümliche Begriff ist, und setzt beide auf gleiche Weise voraus. Es liegt noch eine Rückdeutung des Relativen auf Quantum und Quale in der Bemerkung (p. 6, b, 15 ff.), dass das Relative in einigen Fällen den Gegensatz und das Mehr und Minder zulasse, in andern ausschliesse. Wenn man nach dem Grunde sucht und dabei allein den Beispielen folgt, so führen jene in ihrer

---

die untergeordneten Gegensätze auf *ἓν καὶ πλῆθος* zurück (vergl. *Γ*, 2. p. 1004, b, 34., *Κ*, 3. p. 1061, a, 11.). Die eine Reihe ist durch die Einheit der Form bestimmt und dadurch an sich denkbar (metaphys. *Λ*, 7. p. 1072, a, 30. *νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συςοιχία καθ' αὑτήν*). In der Schrift *περὶ ἀντικειμένων*, über welche Simplicius (ad categ. p. 98, b. §. 10, sq. ed. Basil.) Nachricht giebt, bestimmte Aristoteles namentlich den Begriff und logische Kriterien des Entgegengesetzten.

qualitativen Natur auf die Bestimmungen über das Quale hin (c. 8. p. 10, b, 12 ff.), diese als quantitativ bezogene Begriffe auf die Bestimmungen im Quantum (c. 6. p. 5, b, 11 ff.). So bestätigt sich hier im Einzelnen nach dem sonst bei Aristoteles geltenden Maasstab des *φύσει πρότερον* die oben dargethane Ordnung,[1]) und es ist nicht deutlich, was die Umstellung in der Schrift der Kategorien herbeigeführt hat.

An zwei Stellen behandelt Aristoteles das Relative ausführlich, in den Kateg. c. 7. p. 6, a, 36. und in der Metaphysik *Δ*, 15. p. 1020, b, 26. Der Begriff tritt insofern als ein ursprünglicher hervor, als in der letztern eine Bestimmung seines Inhalts gar nicht versucht, und in der erstern nur in einem grammatischen Kennzeichen gegeben wird. Wollen wir dies in unsere Sprache übersetzen, so würde es dahin lauten, dass alle diejenigen Begriffe relativ sind, welche, ausgesprochen, der Ergänzung eines Casus und zwar zunächst eines Genitivs oder eines Dativs bedürfen. Das reale Wesen ist dadurch nicht ausgedrückt und die Norm selbst bei dem vieldeutigen Gebrauch der Casus unbestimmt und trügerisch.[2]) Sie

---

1) S. 71 ff.

2) categ. c. 7. p. 6, a, 36. *πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐςὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωςοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον* (dieser unbestimmte Zusatz geht insbesondere auf die Ergänzung durch den Dativ, p. 6, b. 9 und 23. *τό τε γὰρ ὅμοιον τινὶ ὅμοιον λέγεται*, b, 34. *τὸ ἐπιςητὸν ἐπιςήμῃ ἐπιςητόν*), *οἷον τὸ μεῖζον τοῦθ' ὅπερ ἐςὶν ἑτέρου λέγεται· τινὸς γὰρ λέγεται μεῖζον· καὶ τὸ διπλάσιον τοῦθ' ὅπερ ἐςὶν ἑτέρου λέγεται· τινὸς γὰρ διπλάσιον λέγεται. ὡςαύτως δὲ καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ἔςι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν πρός τι οἷον ἕξις, διάθεσις, αἴσθησις, ἐπιςήμη, θέσις· πάντα γὰρ τὰ εἰρημένα αὐτὰ ἅπερ ἐςὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται καὶ οὐκ ἄλλο τι· ἡ γὰρ ἕξις τινὸς ἕξις λέγεται καὶ ἡ ἐπιςήμη τινὸς ἐπιςήμη καὶ ἡ θέσις τινὸς θέσις, καὶ τὰ ἄλλα ὡςαύτως.*

wird indessen bei der Frage, ob etwas unter das Relative gehöre oder nicht, vielfach angewandt,[1]) und führt selbst in die Irre.

Wir unterscheiden in unserer heutigen Grammatik zwischen dem Genitiv des Subjectes, z. B. des Besitzers und dem Genitiv des Objectes, der dazu dient, einen unvollständigen Begriff zu ergänzen. Dieser letzte und nicht der erste zeigt jene Relation an, die in der Kategorie gemeint ist, z. B. *ἐπιϛήμη ἐπιϛητοῦ, μεῖζον τινός* u. s. w., welchem solche Verbindungen, wie *ὅμοιον τινί*, parallel laufen. Sollte jener andere Genitiv Merkmal der Relation werden, so würde auch die endliche Substanz, so oft der Besitzer im Genitiv hinzuträte, zu einem Relativen, und zwar mehr von aussen, als aus dem Begriff selbst heraus; und ein Begriff, wie *ἐπιϛήμη*, wäre nach einer doppelten Seite relativ, als *ἐπιϛήμη ἐπιϛήμονος* und *ἐπιϛήμη ἐπιϛητοῦ*. Aristoteles will jenes nicht und lehnt dies ausdrücklich ab.[2]) Zwar beginnt schon bei ihm

1) categ. c. 7. p. 8, a, 13. *ἔχει δὲ ἀπορίαν πότερον οὐδεμία οὐσία τῶν πρός τι λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, ἢ τοῦτο ἐνδέχεται κατά τινας τῶν δευτέρων οὐσιῶν. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀληθές ἐϛιν· οὔτε γὰρ τὰ ὅλα οὔτε τὰ μέρη πρός τι λέγεται· ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος οὐ λέγεται τινὸς τὶς ἄνθρωπος οὐδὲ ὁ τὶς βοῦς* u. s. w. Die Entscheidung ist auf diese Weise dergestalt in den Sprachgebrauch gestellt, dass schon die Nachbildung in der fremden Sprache schwer ist. Vergl. c. 9. p. 11, a, 22. *τὰς γὰρ ἕξεις καὶ διαθέσεις τῶν πρός τι εἶναι ἐλέγομεν· σχεδὸν γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν τοιούτων τὰ γένη πρός τι λέγεται, τῶν δὲ καθ' ἕκαϛα οὐδέν. ἡ μὲν γὰρ ἐπιϛήμη, γένος οὖσα, αὐτὸ ὅπερ ἐϛὶν ἑτέρου λέγεται (τινὸς γὰρ ἐπιϛήμη λέγεται), τῶν δὲ καθ' ἕκαϛον οὐδὲν αὐτὸ ὅπερ ἐϛὶν ἑτέρου λέγεται, οἷον ἡ γραμματικὴ οὐ λέγεται τινὸς γραμματικὴ οὐδ' ἡ μουσικὴ τινὸς μουσική.*

2) metaphys. Δ, 15. p. 1021, a, 31. Die *διάνοια* wird auf das *διανοητόν* bezogen, aber nicht im Verhältniss des Relativen zum Denkenden aufgefasst. *τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι*

diese Unterscheidung des Genitivs im Einzelnen,[1]) aber sie ist nicht erkannt und durchgeführt. Sonst hätte sich Aristoteles schwerlich zu einem Experiment, wie πηδάλιον πηδαλιωτοῦ, κεφαλὴ κεφαλωτοῦ (p. 7, a, 12. 16.), verleiten lassen, damit aus diesen Bildungen die Relation dieser Begriffe hervorginge. Indem in der gleichen Form des Genitivs diese unterschiedene Bedeutung verkannt wurde, kam in die Bestimmung des Begriffs jene Schwankung, welche man insbesondere bei der Behandlung des Correlats (ἀντιςρέφον) bemerkt (p. 6, b, 28.). Alles lässt sich zu Relativem machen, wenn man in dieser Weise verfährt. Wiewol diese Relativität des Endlichen einen guten Sinn hat, so ist sie doch nicht Aristoteles Absicht, wie er bei den endlichen Substanzen eigens durchführt (p. 8, a, 13.). Die Schuld liegt an dem vieldeutigen grammatischen Zeichen. Aristoteles scheint es selbst zu fühlen, wenn er sich später (p. 8, a, 13.) gegen die Consequenz des Maassstabes wehrt und um die Substanzen aus dem Relativen zu retten, statt des grammatischen Ausdruckes das Wesen der Sache zum Kennzeichen setzt,[2]) ἔςι τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐςι τῷ πρός τί πως ἔχειν (p. 8, b, 31.). Das Wesen (τὸ εἶναι, nicht τὸ λέγεσθαι) soll damit identisch sein, sich zu etwas irgendwie zu ver-

---

ἐςὶν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔςι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦτο οὗ ἐςὶ διάνοια· δὶς γὰρ ταὐτὸν εἰρημένον ἂν εἴη. vergl. Alexand. Aphrodis.

1) top. IV, 4. p. 124, b, 33. ἡ γὰρ ἐπιςήμη ἐπιςητοῦ λέγεται, ἕξις δὲ καὶ διάθεσις οὐκ ἐπιςητοῦ ἀλλὰ ψυχῆς.

2) Boethus, ein alter Peripatetiker (vergl. Menag. ad Diog. Laert. VII, 143.), der nach Simplicius die Schrift der Kategorien tiefer, als andere, erklärte, schreibt die vorläufige grammatische Norm (τὸ λέγεσθαι πρὸς ἄλληλα) dem Vorgange des Plato zu, aber schon Simplicius widerlegt ihn. Simplic. ad categ. fol. 41, a. §. 10.

halten. So sollen sich Substanzen, wie der Kopf, die Hand, aus dem Relativen ausscheiden, denn ihr Wesen sei für sich verständlich (p. 8, b, 18.). Ob die neue Norm Stich halte, ist eine andere Frage, worüber schon die alten Erklärer in Zweifel sind. Der Genitiv des Subjects greift noch weiter. Wenn man auf den Inhalt der Begriffe sieht, so scheint es, dass ἀνάκλισις, ςάσις, καθέδρα mit ihren Verben ἀνακεῖσθαι, ἑςάναι, καθῆσθαι in Eine und dieselbe Kategorie fallen müssten. Aber mit nichten. Diese gehören unter die Kategorie κεῖσθαι (categ. c. 9. p. 11, b, 8.), jene unter das πρός τι. Denn sie sind θέσεις, καὶ ἡ θέσις τινὸς θέσις, Lage und Stellung ist eines Dinges Lage und Stellung (p. 6, b, 6.). Es ist schwer, den Genitiv bei ἀνάκλισις, ςάσις, καθέδρα gleicher Weise als Ergänzung des Objects zu fassen, wie bei ἐπιςήμη τινὸς ἐπιςήμη. Wenn sich ἀνάκλισις und ἀνακεῖσθαι, ςάσις und ἑςάναι, καθέδρα und καθῆσθαι in zwei verschiedene Kategorien trennen, so ist in den letztern die verbale Natur festgehalten. In der Stelle der Metaphysik (Δ, 15.), worin nur der Umfang des Begriffs nach dem Wesen der Sache, und zwar mehr in einzelnen Beispielen als allgemein eingetheilt wird, findet sich weder dies Merkmal der Casus noch jene zweifelhafte Consequenz desselben.

In der Schrift der Kategorien wird der Umfang des Begriffs nicht eigentlich eingetheilt, sondern es werden nur Arten aufgezählt. Schon die alten Erklärer versuchen vergebens sie auf einen allgemeinen Entwurf zurückzuführen.[1]) In der Metaphysik blickt eine Anordnung deutlich durch. Es wird daher zweckmässig sein, diese zu verfolgen, und damit die Arten, die in der Schrift der Kategorien bezeichnet sind, zu vergleichen.

In der Metaphysik (Δ, 15.) werden drei Gattungen

---

1) Vergl. Simplic. ad categ. fol. 41, b. ϛ. 15. 16. ed. Basil.

des *πρός τι* in Beispielen bezeichnet und behandelt. Zuerst das Verhältniss der Zahlen, mögen sie sich durch eine Differenz oder einen Exponenten auf einander beziehen, dann das Verhältniss der erzeugenden Kraft zu dem Erzeugniss, überhaupt des Thätigen zum Leidenden, endlich das Verhältniss des Gemessenen zum Maass, des Gegenstandes zur Erkenntniss.[1] Die erste Gattung wird als ein rein arithmetisches Verhältniss ausgeführt. Die zweite und dritte werden wesentlich unterschieden, indem jene sich so verhält, dass die Kraft das Bestimmende ist, und der Gegenstand erst durch die Kraft bestimmt wird (*τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντόν*), hingegen in dieser der Gegenstand erregend und bestimmend wirkt, und die gegenüberliegende Thätigkeit davon erregt und bestimmt wird (*τὸ ἐπιςητὸν πρὸς ἐπιςήμην*).[2] Es könnte nun scheinen, als ob die erste Gattung in die dritte fiele, da Maass und Gemessenes auf die Zahl anwendbar ist (vergl. metaphys. *I* (X), 6. p. 1056, b, 32.). Jedoch würde das Maass, das in der dritten Gattung genannt ist, in einem Verhältniss erst die Differenz oder der Exponent sein, wie auch das Eins als Maass der Zahl (*πλή-*

---

1) metaphys. *Δ*, 15. p. 1020, b, 26. *πρός τι λέγεται τὰ μὲν ὡς διπλάσιον πρὸς ἥμισυ καὶ τριπλάσιον πρὸς τριτημόριον καὶ ὅλως πολλαπλάσιον πρὸς πολλοςημόριον καὶ ὑπερέχον πρὸς ὑπερεχόμενον· τὰ δ' ὡς τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντὸν καὶ τὸ τμητικὸν πρὸς τὸ τμητὸν καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν πρὸς τὸ παθητικόν· τὰ δ' ὡς τὸ μετρητὸν πρὸς τὸ μέτρον καὶ ἐπιςητὸν πρὸς ἐπιςήμην καὶ αἰσθητὸν πρὸς αἴσθησιν.* Vergl. phys. III, 1. p. 200, b, 28. *τοῦ δὲ πρός τι τὸ μὲν καθ' ὑπεροχὴν λέγεται καὶ κατ' ἔλλειψιν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ποιητικὸν καὶ παθητικὸν καὶ ὅλως κινητικόν τε καὶ κινητόν.*

2) metaphys. *I* (X), 6. p. 1057, a, 11. *τρόπον τινὰ ἡ ἐπιςήμη μετρεῖται τῷ ἐπιςητῷ.* categ. c. 7. p. 7, b, 36. *τὸ γὰρ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι.*

θος ἐπὶ μετρητόν) dahin gerechnet wird,[1]) während in der ersten Gattung die Verhältnissglieder selbst auf einander bezogen werden; und der Unterschied ist insofern deutlich. Vielmehr verwandelt Aristoteles dadurch jene drei Gattungen in zwei, dass er die beiden ersten, das arithmetische und geometrische Zahlenverhältniss und die wirkende Kraft zusammenzieht. Dadurch wird das Relative theils in solche Begriffe zerlegt, deren eigenes Wesen die Relation auf ein Anderes ist (*διπλάσιον ἥμισυ, θερμαντικόν θερμαντόν*), theils in solche, welche es darum sind, weil ein Anderes auf sie bezogen wird (*ἐπιςητὸν πρὸς ἐπιςήμην*). Das Doppelte ist nur da, inwiefern es eine Hälfte giebt, das Vermögen zu erwärmen nur, inwiefern einen Gegenstand, der erwärmt werden kann; aber der Gegenstand des Maasses, der Erkenntniss ist für sich da, wenn er auch nicht gemessen, erkannt wird, und wird erst dadurch relativ, dass sich ein Anderes auf ihn bezieht.[2])

Diese Zweitheilung wird an einem andern Orte der Metaphysik aufgenommen (*I* (X), 6. p. 1056, b, 34).[3]) Wenn dort indessen die Glieder so bezeichnet werden, dass sich das Relative theils wie Gegensätze (*ὡς ἐναντία*), theils wie die Erkenntniss zum Gegenstande verhalte (*ἐπιςήμη πρὸς ἐπιςητόν*): so ist der erste Ausdruck ungenau. Zwar wird das Thätige und Leidende (*ποιητικά, παθητικά*) unter den Bedeutungen des Gegensatzes

---

1) metaphys. *I* (X), 6. p. 1057, a, 3 ff.

2) metaphys. *Δ*, 15. p. 1021, a, 26. *τὰ μὲν οὖν κατ' ἀριθμὸν καὶ δύναμιν λεγόμενα πρός τι πάντα ἐςὶ πρός τι τῷ ὅπερ ἐςὶν ἄλλου λέγεσθαι αὐτὸ ὅ ἐςιν ἀλλὰ μὴ τῷ ἄλλο πρὸς ἐκεῖνο· τὸ δὲ μετρητὸν καὶ τὸ ἐπιςητὸν καὶ τὸ διανοητὸν τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι πρός τι λέγονται.*

3) metaphys. *I* (X), 6. p. 1056, b, 34. *διήρηται δ' ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι διχῶς λέγεται τὰ πρός τι, τὰ μὲν ὡς ἐναντία, τὰ δ' ὡς ἐπιςήμη πρὸς ἐπιςητὸν τῷ λέγεσθαί τι ἄλλο πρὸς αὐτό.*

aufgezählt (metaphys. Δ, 10. p. 1018, a, 33.) und das μέγα καὶ μικρόν erscheint als Beispiel des Gegensatzes im Relativen (metaphys. I (X), 7. p. p. 1057, b, 1.). Aber dass die Hälfte und das Doppelte auf einen solchen Gegensatz nicht zurückgeht, erhellt aus categ. c. 7. p. 6, b, 18. Ja, es scheint der Ausdruck ὡς ἐναντία in weiterem Umfang genommen zu werden, wenn da, wo dies Verhältniss Statt hat, ein Dazwischenliegendes (μεταξύ) gesucht wird — was weder bei Begriffen, wie διπλάσιον ἥμισυ, noch bei Begriffen, wie θερμαντικόν θερμαντόν möglich ist (metaphys. I (X), 7. p. 1057, a, 37.).

Vergleichen wir nun mit der Eintheilung in dem synonymischen Buche der Metaphysik die in der Schrift der Kategorien aufgeführten Arten: so wollen sie sich nicht in einander fügen, und diese haben über jene einen grossen Ueberschuss. Die Bestimmungen in der Metaphysik sind enger und realer gehalten, unabhängig von jenem Zeichen der grammatischen Ergänzung.

In der Schrift der Kategorien (c. 7.) werden ausser den arithmetischen Verhältnissbegriffen, die an beiden Orten übereinstimmen, ἕξις, διάθεσις, αἴσθησις, ἐπιστήμη, θέσις aufgeführt (p. 6, b, 2.), es tritt dann das ἴσον und ὅμοιον hinzu (p. 6, b, 9.) und endlich eine Beziehung, die mehr durch die grammatische Ergänzung des Genitivs erläutert als durch einen gemeinsamen Begriff bestimmt wird, die jedoch auf das reale Verhältniss des Theils zum Ganzen oder des Besessenen zum Besitzer zurückgeht. ἕξις und διάθεσις sind mit der zweiten Gattung in dem synonymischen Buch der Metaphysik, θερμαντικὸν πρὸς θερμαντόν, verwandt; αἴσθησις und ἐπιστήμη finden sich dort in der dritten Gattung. Aber es ist schon schwierig die θέσις unterzubringen, und noch weniger geht es mit der Aehnlichkeit und dem letzten Verhältniss das in den Beispielen δοῦλος, κεφαλή, πηδάλιον durchgeführt,

aber später (p. 8, a, 13.) wiederum, damit sich das Relative nicht mit den Substanzen mische, aufgegeben wird. Ein System der Arten will sich hier nicht gestalten, und selbst nicht, wenn man versuchte, wie schon alte Erklärer thaten, das Relative durch alle Kategorien durchzuführen, wie eine zu allen hinzukommende Bestimmung. Es würden sich die meisten Arten in der Qualität festsetzen und auch dort kein Ganzes bilden.

Sonst weist Aristoteles darauf hin, dass das Relative als Eigenschaft zu Begriffen hinzutritt, deren allgemeines Wesen an sich nicht zum Relativen gehört. Das Ungerade z. B. gehört als Zahl nicht zum Relativen, aber als Zahl, die, durch zwei getheilt, eine Einheit als Mitte zwischen beiden Theilen übrig lässt, ist sie relativ.[1]) So müssen ohne Zweifel auch im Sinne des Aristoteles Begriffe, wie *δοῦλος, κεφαλή, πηδάλιον*, als Substanzen gefasst werden, die nur durch ihre Beziehung als Sache zum Besitzer, als Theil zum Ganzen relativ werden. Ist die Verbindung nicht im Wesen des Begriffes mitgesetzt, so wird das Relative als *κατὰ συμβεβηκός* gefasst (metaphys. Δ, 15. p. 1021, b, 8.).[2]) Aristoteles will sich nicht die Substanzen in Relatives verwandeln lassen und trennt beide schlechthin (p. 8, a, 13.). Daher hat er die Beziehung des Theils zum Ganzen nirgends als reales Merkmal des Relativen aufgestellt. Durch dasselbe würden in der That alle endlichen Substanzen zu Relativem werden. Aristoteles warnt sogar

---

1) soph. elench. b. 13. p. 173, a, 5. *καὶ ὅσων ἡ οὐσία οὐκ ὄντων πρός τι ὅλως, ὧν εἰσὶν ἕξεις ἢ πάθη ἤ τι τοιοῦτον, ἐν τῷ λόγῳ αὐτῶν προςδηλοῦται κατηγορουμένων ἐπὶ τούτοις. οἷον τὸ περιττὸν ἀριθμὸς μέσον ἔχων.*

2) metaphys. Δ, 15. p. 1021, b, 8. *τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἄνθρωπος πρός τι ὅτι συμβέβηκεν αὐτῷ διπλασίῳ εἶναι, τοῦτο δ' ἐστὶ τῶν πρός τι, ἢ τὸ λευκόν, εἰ τῷ αὐτῷ συμβέβηκε διπλασίῳ καὶ λευκῷ εἶναι.*

vor solcher Auffassung der Begriffe, welche dann nöthigen würde, die Theile schlechthin von der Kategorie der Substanzen auszuschliessen (categ. c. 5. p. 3, a, 29., vergl. c. 7. p. 8, b, 15.).[1])

Die Subsumtion wird auf diese Weise schwer, und fällt selbst bei denselben Begriffen anders aus, je nachdem in den Kategorien oder der Topik das grammatische Kennzeichen einer Ergänzung durch einen Casus, oder in der Metaphysik das reale Verhältniss der Unterordnung zum Maassstab genommen wird. So werden in den Kategorien c. 7. p. 6, b, 2. und top. IV, 4. p. 124, b, 39. ἕξις und διάθεσις, allgemein gefasst, zur Relation gezogen, und ebenso die Art der ἕξις ἐπιστήμη; denn alle bedürfen noch des Objectes, um einen Inhalt zu empfangen.[2]) Hingegen, wenn sich der Begriff der ἐπιστήμη durch die Aufnahme des Gegenstandes zur besondern Art fortgebildet hat, so befriedigt er sich grammatisch in sich und wird daher unter die Qualität gestellt, z. B. γραμματική (categ. c. 8. p. 11, a, 20., top. IV, 4. p. 124, b, 15.).[3])

---

1) categ. c. 5. p. 3, a, 29. μὴ ταραττέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὅλοις, μή ποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι· οὐ γὰρ οὕτω τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ἐλέγετο τὰ ὡς μέρη ὑπάρχοντα ἔν τινι.

2) top. IV, 4. p. 124, b, 39. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐπιστήμης· τινὸς γὰρ καὶ αὐτὴ καὶ τὰ γένη, οἷον ἥ τε διάθεσις καὶ ἡ ἕξις.

3) categ. c. 8. p. 11, a, 20. heisst es nach dem Schluss der Qualität, in welcher ἕξις und διάθεσις aufgezählt sind, zur Vermeidung eines Widerspruchs: οὐ δεῖ δὲ ταράττεσθαι, μή τις ἡμᾶς φήσῃ ὑπὲρ ποιότητος τὴν πρόθεσιν ποιησαμένους πολλὰ τῶν πρός τι συγκαταριθμεῖσθαι· τὰς γὰρ ἕξεις καὶ διαθέσεις τῶν πρός τι εἶναι ἐλέγομεν. σχεδὸν γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν τοιούτων τὰ γένη πρός τι λέγεται, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδέν. ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη, γένος οὖσα, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται (τινὸς γὰρ ἐπιστήμη λέγεται), τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδὲν αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται, οἷον ἡ γραμματικὴ οὐ λέγεται

Indessen entscheidet die Metaphysik (*Δ*, 13. p. 1021, b, 5.) anders. Einige Begriffe, heisst es dort, wie z. B. *ἰατρική*, würden darum unter das *πρός τι* gestellt, weil ihr allgemeines Geschlecht, wie *ἐπιστήμη*, dahin gehöre.[1])

Bei dieser engen Verwandtschaft der Relation mit der Qualität erstreckt sich auch die *στέρησις* aus der Qualität hierher. Metaphys. *Δ*, 15. p. 1021, a, 25. *ἔτι ἔνια κατὰ στέρησιν δυνάμεως, ὥσπερ τὸ ἀδύνατον καὶ ὅσα οὕτω λέγεται, οἷον τὸ ἀόρατον.* Wenn sich das *ὁρατόν* auf das *ὁρατικόν* bezieht, so weist auch das *ἀόρατον* auf das gegenüberstehende *ὁρατικόν* zurück und ist relativ, wie jenes.

Man darf im aristotelischen Sinne noch weiter gehen. Inwiefern die *στέρησις*, wie oben gezeigt wurde,[2]) an die Stelle der Form tritt, hat sie zu dem materiellen Substrat, in dem sie sich darstellt, ihrem *δεκτικόν*, eine wesentliche Relation. Wenigstens werden, damit analog, Materie und Form als relativ bezeichnet (*τῶν πρός τι*, phys. II, 2. p. 194, 8.).[3]) Diese Beziehung der Materie und Form, die durch den fordernden Zweck gebunden ist, lässt sich unter die obigen Arten der Relation schwer unterbringen. Sie ist mit dem *ποιητικὸν πρὸς τὸ παθητικόν* am nächsten verwandt, ohne darin ganz aufzugehen.

τινὸς γραμματικὴ οὐδ' ἡ μουσικὴ τινὸς μουσική. Vergl. top. IV, 4. p. 124, b, 18. *εἰ δὲ τὸ γένος τῶν πρός τι, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ εἶδος· ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν πρός τι, ἡ δὲ γραμματικὴ οὔ.* Vergl. soph. elench. c. 31. p. 181, b, 34.

1) metaphys. *Δ*, 15. p. 1021, b, 3. *τὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα πρός τι τὰ μὲν οὕτω λέγεται, τὰ δὲ ἂν τὰ γένη αὐτῶν ᾖ τοιαῦτα, οἷον ἡ ἰατρικὴ τῶν πρός τι ὅτι τὸ γένος αὐτῆς ἡ ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι τῶν πρός τι.*

2) Siehe oben S. 112.

3) phys. II, 2. p. 194, b, 8. *ἔτι τῶν πρός-τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.*

In der Schrift der Kategorien versucht Aristoteles auch an dem *πρός τι* die Begriffe des Gegensatzes (*ἐναντιότης*) und des Gradunterschiedes (*ἧττον καὶ μᾶλλον*). Beide Begriffe finden sich in einigen Arten des Relativen, in anderen nicht; aber er erörtert nicht weiter, wo die Grenze zu ziehen sei. Es wird sich indessen, wie oben bemerkt wurde, der Unterschied ergeben, je nachdem ein Quale, das jene Begriffe aufnimmt, oder ein Quantum, das sie ausschliesst, der Relation zu Grunde liegt. Doch kommen dabei auch eigenthümliche Verhältnisse in Betracht.

Es gehört dahin jene Stelle der Metaphysik, *I* (X), 6. p. 1056, b, 30., welche den ganzen Theilungsgrund dieser Kategorie davon hernimmt, ob das Relative einen Gegensatz in sich trage oder nicht. Die letztere Gattung, heisst es davon weiter (metaphys. *I* (X), 7. p. 1057, a, 37.), lässt kein Mittleres zu, und es wird dies besonders auf die Begriffe angewandt, die sich wie die Erkenntniss zum Gegenstand der Erkenntniss verhalten, da beide in verschiedenen Geschlechtern liegen.[1])

Aristoteles zeigt in der Schrift der Kategorien weiter (c. 7. p. 6, b, 28.), dass alles Relative sein Correlat habe (*πρὸς ἀντιςρέφοντα λέγεται*), wie *δοῦλος* und *δεσπότης*,

1) metaphys. *I* (X), 7. p. 1057, a, 37. *τῶν δὲ πρός τι ὅσα μὴ ἐναντία, οὐκ ἔχει μεταξύ. αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐςίν. τί γὰρ ἐπιςήμης καὶ ἐπιςητοῦ μεταξύ; ἀλλὰ μεγάλου καὶ μικροῦ.* Zwischen dem relativen Gegensatz des Grossen und Kleinen liegt das Gleiche; zwischen der Erkenntniss und dem Gegenstand, der Thätigkeit und der Sache, die als solche in zwei verschiedene Geschlechter fallen, liegt nichts in der Mitte. Vergl. categ. c. 7. p. 6, b, 15. *ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης ἐν τοῖς πρός τι, οἷον ἀρετὴ κακίᾳ ἐναντίον, ἑκάτερον ὂν τῶν πρός τι, καὶ ἐπιςήμη ἀγνοίᾳ· οὐ πᾶσι δὲ τοῖς πρός τι ὑπάρχει τὸ ἐναντίον· τῷ γὰρ διπλασίῳ οὐδὲν ἐςιν ἐναντίον οὐδὲ τῷ τριπλασίῳ οὐδὲ τῶν τοιούτων οὐδενί.*

πτερόν und πτερωτόν, und dass dies nur dann nicht erscheine, wenn man in der Rede diejenige Seite der Hauptbegriffe fallen lasse, auf welche die Beziehung geschehe, und z. B. von dem Sclaven eines Menschen, dem Flügel eines Vogels spreche und dadurch den Bezug des Herrn, des Geflügels abschneide.

Die unter sich bezogenen Begriffe sind der Natur nach zugleich, so dass sie zusammen stehen und fallen, z. B. das Doppelte und die Hälfte (c. 7. p. 7, b, 15.).[1] Nur solche Begriffe, die sich wie die Erkenntniss zum Gegenstand auf einander beziehen, verhalten sich anders. Die Erkenntniss kann aufgehoben sein und der Gegenstand bleibt unverändert (p. 7, b, 23.).[2]

16. Die übrigen sechs Kategorien sind nicht ausgeführt. Was darüber in dem kurzen neunten Kapitel bemerkt wird, berührt sie in einer andern Reihenfolge, als diejenige ist, welche in ihrem vorläufigen Entwurf (Kap. 4.) erschien. Sie waren dort nach der οὐσία, dem ποσόν, ποιόν, πρός τι aufgezählt als ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.[3]) Hier wird hingegen zuerst des ποιεῖν und πάσχειν, dann des κεῖσθαι, ἔχειν, ποῦ und ποτέ gedacht. Aristoteles hat sich über die Abfolge nirgends erklärt. Indessen ist vielleicht der Unterschied nicht ohne Grund. Wenn die grammatische Ordnung des Satzes in der ersten Eintheilung Einfluss übte (τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων. c. 4. p. 1, b, 25.): so geschah es leicht,

---

1) categ. c. 7. p. 7, b, 15. δοκεῖ δὲ τὰ πρός τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι καὶ ἐπὶ μὲν τῶν πλείςων ἀληθές ἐςιν. ἅμα γὰρ διπλάσιόν τέ ἐςι καὶ ἥμισυ καὶ ἡμίσεος ὄντος διπλάσιόν ἐςι· καὶ δεσπότου ὄντος δοῦλός ἐςι καὶ δούλου ὄντος δεσπότης ἐςίν· ὁμοίως δὲ τούτοις καὶ τὰ ἄλλα. καὶ συναναιρεῖ δὲ ταῦτα ἄλληλα.

2) categ. c. 7. p. 7, b, 28. ἡ δὲ ἐπιςήμη τὸ ἐπιςητὸν οὐ συναναιρεῖ.

3) categ. c. 4. p. 1, b, 25.

dass diejenigen Kategorien, die aus den Adverbien des Orts und der Zeit hervorgingen, vor diejenigen traten, welche aus dem verbalen Elemente entsprangen. Der zu einem Ganzen gefügte Satz bringt meistens diese Stellung mit sich. Wird hingegen auf die logische Abhängigkeit gesehen, auf jenes *φύσει πρότερον*, das der eigentliche Gesichtspunkt des Aristoteles ist: so ist das Wo und Wann erst die nähere Bestimmung der verbalen Verhältnisse, die im Thun, Leiden, Haben, Liegen ausgedrückt sind. Die Thätigkeit (das Verbum) bringt diese Beziehungen zu einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit hervor. Auch ist es, so betrachtet, folgerecht, das *ποιεῖν* und *πάσχειν*, die Hauptverhältnisse, dem *κεῖσθαι* und *ἔχειν* voranzustellen. Letztere treten dergestalt in der Bedeutung zurück, dass sie selbst da fehlen, wo sonst die Geschlechter der Kategorien aufgezählt werden, wie analyt. post. I, 22. p. 83, b, 16.[1])

Da Aristoteles über diese Kategorien so kärglich spricht, so hilft es nicht, in das Für und Wider einzugehen, das sich über ihren Sinn und ihre Berechtigung bei Commentatoren, wie Simplicius, angesammelt hat. Man verfehlt bei so wenigen Haltpunkten den ursprünglichen Gedanken nur allzu leicht. Daher beschränken wir uns darauf, das zu erörtern, was diese Kategorien an zerstreuten Stellen des Aristoteles angeht. Vielleicht rücken wir dadurch dem Sinne des Urhebers etwas näher. Wir folgen dabei der letzten Anordnung, die uns im Wesen der Sache begründet zu sein schien.

17. Zuerst über das Thun und Leiden, *ποιεῖν* und *πάσχειν*. Es ist wahrscheinlich, dass Aristoteles diese bei-

---

1) analyt. post. I, 22. p. 83, b, 16. Die Prädicate sind eben so wenig unendlich als die Subjecte (*οὐσίαι*). *ἢ γὰρ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ ποιοῦν ἢ πάσχον ἢ ποὺ ἢ ποτέ.*

der wichtigen Kategorien, die er schwerlich in den wenigen Worten wollte erledigt haben, anderswo genauer behandelte. Es führen darauf auch mehrere Spuren. Zwar könnte das Citat, das wir in den Büchern über die Seele II, 5. §. 1. (p. 416, b, 35.) lesen, auf die Stelle d. gen. et corr. I, 7. (p. 323, b, 1.) gezogen werden, wo allerdings in physischem Betracht dieselbe Frage erörtert wird, wie in der Stelle des Buchs über die Seele, aber doch nicht so allgemein, wie es die Andeutung zu verlangen scheint.[1]) In der Stelle d. gen. animal. IV, 3. (p. 768, b, 15.) handelt es sich um die Gegenwirkung des Leidenden und weder davon, noch von der besondern Frage, in welcherlei Dingen sich das Thun und Leiden finde, spricht die angeführte Stelle d. gen. et corr. I, 7., so dass sie schwerlich der dort gegebenen Hinweisung genügt.[2]) Ueberdies wird in dem Verzeichniss der aristotelischen Schriften bei Diogenes Laertius (V, 12.) eines Titels erwähnt: *περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πεπονθέναι*.

Es wird in dem synonymischen Buche der Metaphysik *Δ*, 15. p. 1020, b, 28., vergl. p. 1021, a, 21. eine bestimmte Art der Relation mit den Worten aufgeführt: *τὰ δ' ὡς τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντὸν καὶ τὸ τμητικὸν πρὸς τὸ τμητὸν καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν πρὸς τὸ παθητικόν*; und diese Relation soll sich, wie man sieht, keineswegs auf das Vermögen und dessen Gegenstand beschränken, sondern in gleicher

1) d. anim. II, 5, §. 1. p. 416, b, 35. *φασὶ δέ τινες καὶ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν. τοῦτο δὲ πῶς δυνατὸν ἢ ἀδύνατον, εἰρήκαμεν ἐν τοῖς καθόλου λόγοις περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν.* Vergl. besonders die analoge Ansicht d. gen. et corr. I, 7. p. 324, a, 10.

2) d. gen. animal. IV, 3. p. 768, b, 23. *εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν διωρισμένοις ἐν ποίοις ὑπάρχει τῶν ὄντων τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν.*

Weise auf das wirkliche Thun und Leiden erstrecken. Daher warf man schon im Alterthum mit vollem Recht die Frage auf, warum das Thun und Leiden als zwei gesonderte Kategorien erscheinen und nicht vielmehr zusammen unter die Relation fallen. Simplicius macht dagegen geltend, dass das Thun und Leiden, jedes für sich aufgefasst, nicht in eine blosse Relation aufgehe. Das Thun bringe etwas hervor; namentlich gebe es Thätigkeiten, die sich auf das Subject beschränken, z. B. περιπατεῖν, τρέχειν. Endlich könne ein Begriff im Allgemeinen unter die Relation fallen, ohne dass die Arten dahin gehören, wie z. B. in ἐπιστήμη und γραμματική der Fall sei.[1]

Ebenso wird beim Aristoteles das ποιητικόν von dem ποιόν, das Vermögen hervorzubringen von der Eigenschaft unterschieden, ohne dass beider Verwandtschaft erkannt wäre. Insbesondere tritt dies in einer Stelle der Topik hervor (I, 15. p. 106, a, 1.), wo die Kategorien zur Unterscheidung von Bedeutungen der Wörter angewandt werden.[2]

---

1) Simplic. ad categ. fol. 76, a. §. 11. ed. Basil.

2) top. I, 15. p. 106, a, 1. τὸ δὲ ποσαχῶς πραγματευτέον μὴ μόνον ὅσα λέγεται καθ' ἕτερον τρόπον, ἀλλὰ καὶ τοὺς λόγους αὐτῶν πειρατέον ἀποδιδόναι, οἷον μὴ μόνον ὅτι ἀγαθὸν καθ' ἕτερον μὲν τρόπον λέγεται δικαιοσύνη καὶ ἀνδρία, εὐεκτικὸν δὲ καὶ ὑγιεινὸν καθ' ἕτερον, ἀλλ' ὅτι καὶ τὰ μὲν τῷ αὐτὰ ποιά τινα εἶναι, τὰ δὲ τῷ ποιητικά τινος καὶ οὐ τῷ ποιὰ αὐτά τινα εἶναι. vergl. p. 107, a, 3. σκοπεῖν δὲ καὶ τὰ γένη τῶν κατὰ τοὔνομα κατηγοριῶν, εἰ ταὐτά ἐστιν ἐπὶ πάντων. εἰ γὰρ μὴ ταὐτά, δῆλον ὅτι ὁμώνυμον τὸ λεγόμενον, οἷον τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐδέσματι μὲν τὸ ποιητικὸν ἡδονῆς, ἐν ἰατρικῇ δὲ τὸ ποιητικὸν ὑγιείας, ἐπὶ δὲ ψυχῆς τὸ ποιὰν εἶναι, οἷον σώφρονα ἢ ἀνδρείαν ἢ δικαίαν. Simplic. ad categ. fol. 75, b. §. 5. ed. Basil. τὸ δὲ πάσχειν πάθος· οὐ κατὰ τὸν χαρακτῆρα τῆς πείσεως· τοῦτο γὰρ ποιότης ἐστίν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐν τῷ πάθει κίνησιν.

Ueber das Thun und Leiden, *ποιεῖν καὶ πάσχειν*, handelt Aristoteles in der Schrift d. gen. et corr. I, 7 ff. p. 323. b, 1., und zwar in physischem Betracht. Ihn beschäftigt namentlich die Frage, wie sich das Thätige und Leidende zu einander verhalte, ob wie Aehnliches und Aehnliches oder wie Unähnliches; und er unterwirft nach dieser Seite die Lehren der Frühern einer Beurtheilung. Er vereinigt die Ansichten dahin, dass das Thätige und Leidende dem Geschlecht nach ähnlich und dasselbe, der Art nach verschieden und entgegengesetzt sei. Auf dem Boden des Gemeinsamen wirkt das Verschiedene auf einander und das Thätige übt darin seine Kraft, dass es sich das Leidende ähnlich macht, wie das Feuer erwärmt und dem Kalten seine Natur giebt.[1]) Das Leidende wird dann in zwei Bedeutungen unterschieden, theils als das Substrat, das in der Substanz zu Grunde liegt, theils als die entgegengesetzte Eigenschaft oder Thätigkeit, wie z. B. einmal gesagt wird, dass der Mensch geheilt, und dann, dass das Kalte erwärmt werde, und ähnlich das Thätige, wie man z. B. sagt, dass der Mensch erwärme, und wieder, dass es das Warme thue. Inwiefern auf die Materie gesehen wird, liegt dem Thun und Leiden ein Aehnliches zu Grunde; inwiefern auf die Eigenschaften, sind

1) d. gen. et corr. I, 7. p. 323, b, 29. *ἀλλ' ἐπεὶ οὐ τὸ τυχὸν πέφυκε πάσχειν καὶ ποιεῖν, ἀλλ' ὅσα ἢ ἐναντία ἐςὶν ἢ ἐναντίωσιν ἔχει, ἀνάγκη καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὅμοιον εἶναι καὶ ταὐτό, τῷ δ' εἴδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον· πέφυκε γὰρ σῶμα μὲν ὑπὸ σώματος, χυμὸς δ' ὑπὸ χυμοῦ, χρῶμα δ' ὑπὸ χρώματος πάσχειν, ὅλως δὲ τὸ ὁμογενὲς ὑπὸ τοῦ ὁμογενοῦς.* p. 324, a, 9. *διὸ καὶ εὔλογον ἤδη τό τε πῦρ θερμαίνειν καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχειν καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον.* Eine Anwendung dieser allgemeinen Betrachtung auf die aneignende Thätigkeit der Sinneswahrnehmung findet sich d. anim. II, 5., insbesondere §. 3. p. 417, a, 18.

sie unähnlich.[1]) Aristoteles spricht das Thätige dem Gebiet der wirkenden Ursache zu, indem der Zweck nicht eigentlich, sondern nur in Uebertragung thätig (*ποιητικόν*) heissen könne. Was in der Thätigkeit das Erste ist, verhält sich nur thätig, nicht leidend, während das Mittel, das in die Entstehung zuletzt eingreift, thätig und leidend zugleich ist. So ist z. B. die Kunst des Arztes, die mit dem Vorgange der Krankheit nicht denselben Stoff hat, vom Leiden frei und nur thätig; die Arzenei thätig, aber indem sie selbst etwas leidet; die Gesundheit, der Zweck, der verfolgt wird, ist nicht eigentlich thätig, es sei denn im Ausdruck der Uebertragung. Es ist dabei schwer zu sagen, warum der Zweck, der so schöpferisch erscheint, dass er eigentlich den ganzen Vorgang in Bewegung setzt, nicht *ποιητικόν* heissen soll. Wahrscheinlich schwebt dabei dem Aristoteles die ursprüngliche Bedeutung des künstlerischen *ποιεῖν* vor, das im Stoffe bildet. Was der Zweck wirkt, geschieht zunächst im Gedanken und es wird nichts und nichts verhält sich dabei leidend. Erst die wirkende Ursache (*ἰατρική*) setzt den Zweck in die materielle Erscheinung.[2]) Was Aristoteles hinzufügt:

---

1) d. gen. et corr. I, 7. p. 324, a, 15. *λέγομεν γὰρ πάσχειν ὁτὲ μὲν τὸ ὑποκείμενον, οἷον ὑγιάζεσθαι τὸν ἄνθρωπον καὶ θερμαίνεσθαι καὶ ψύχεσθαι καὶ τἄλλα τὸν αὐτὸν τρόπον, ὁτὲ δὲ θερμαίνεσθαι μὲν τὸ ψυχρόν, ὑγιάζεσθαι δὲ τὸ κάμνον· ἀμφότερα δ' ἐςὶν ἀληθῆ. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ ποιοῦντος· ὁτὲ μὲν γὰρ τὸν ἄνθρωπόν φαμεν θερμαίνειν, ὁτὲ δὲ τὸ θερμόν· ἔςι μὲν γὰρ ὡς ἡ ὕλη πάσχει, ἔςι δ' ὡς τοὐναντίον.*

2) d. gen. et corr. I, 7. p. 324, a, 32. *ἐπὶ δὲ ποιήσεως τὸ μὲν πρῶτον ἀπαθές, τὸ δ' ἔσχατον καὶ αὐτὸ πάσχον· ὅσα γὰρ μὴ ἔχει τὴν αὐτὴν ὕλην, ποιεῖ ἀπαθῆ ὄντα, οἷον ἡ ἰατρική· αὐτὴ γὰρ ποιοῦσα ὑγίειαν οὐδὲν πάσχει ὑπὸ τοῦ ὑγιαζομένου· τὸ δὲ σιτίον ποιοῦν καὶ αὐτὸ πάσχει τι· ἢ γὰρ θερμαίνεται ἢ ψύχεται ἢ ἄλλο τι πάσχει ἅμα ποιοῦν. ἔςι δὲ ἡ μὲν ἰατρικὴ ὡς ἀρχή, τὸ δὲ σιτίον τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον.* p. 324, b, 13.

„und wenn die Zwecke da sind, so wird nichts mehr, sondern es ist“, trifft nur den erreichten, aber nicht den sich verwirklichenden und sich erhaltenden Zweck.

Es liegt in der Natur der Sache, dass mit den Verhältnissen des Thätigen und Leidenden die Bewegung verwandt ist, wenn auch nicht Aristoteles ausdrücklich bezeugte, dass Thun und Leiden Bewegungen sind und dass sich die Thätigkeit im Ursprung und im Mittel wie die Bewegung verhalte.[1] Ja, die Bewegung wird geradezu unter die Kategorien gesetzt, und zwar so, dass sie nach der Stellung, wie der abgekürzte Ausdruck für das *ποιεῖν* und *πάσχειν* erscheint (metaphys. *Z*, 4. p. 1029, b, 22.),[2] während an einer andern Stelle umgekehrt das

---

ἔςι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως· τὸ δ' οὗ ἕνεκα οὐ ποιητικόν· διὸ ἡ ὑγίεια οὐ ποιητικόν, εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν.

1) phys. III, 3. p. 202, a, 23. *τὸ μὲν δὴ ποίησις τὸ δὲ πάθησις, ἔργον δὲ καὶ τέλος τοὺ μὲν ποίημα τοῦ δὲ πάθος· ἐπεὶ οὖν ἄμφω κινήσεις* u. s. w. d. gen. et corr. I, 7. p. 324, a, 24. *τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ὑποληπτέον εἶναι περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὅνπερ καὶ περὶ τοῦ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι. διχῶς γὰρ λέγεται καὶ τὸ κινοῦν· ἐν ᾧ τε γὰρ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, δοκεῖ τοῦτο κινεῖν (ἡ γὰρ ἀρχὴ πρώτη τῶν αἰτίων) καὶ πάλιν τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ κινούμενον καὶ τὴν γένεσιν.*

2) metaphys. *Z*, 4. p. 1029, b, 22. Indem an dieser Stelle das *τί ἦν εἶναι* untersucht wird, und zwar namentlich, inwiefern es ein solches von zusammengesetzten Begriffen geben könne, heisst es weiter: *ἐπεὶ δ' ἔςι καὶ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα (ἔςι γάρ τι ὑποκείμενον ἑκάςῳ, οἷον τῷ ποιῷ καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ ποῦ καὶ τῇ κινήσει), σκεπτέον* u. s. w. Vergl. eth. Eudem. I, 8. p. 1217, b, 26. *τό τι γὰρ ὂν ὥςπερ ἐν ἄλλοις διῄρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐςι, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποτέ, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάςῃ τῶν πτώσεων ἔςι τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῷ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν*

Bewegte als eine Art des Thätigen oder Leidenden bezeichnet wird (top. IV, 1. p. 120, b, 26.).[1])

Das Verhältniss der Bewegung (κίνησις) zu den Kategorien hat schon den Peripatetikern viele Schwierigkeiten gemacht.[2]) Nach der allgemeinsten Meinung ist die Bewegung ein ποσόν,[3]) und zwar, wie man darthat, nicht bloss mittelbar (κατὰ συμβεβηκός) durch die Zeit, sondern weil sie selbst ihrem Wesen nach aus einander tritt und weil sie so lange Ruhe ist, als eins und dasselbe dauert. Aristoteles selbst bezeichnet die Bewegung doch nur mittelbar als Quantum, weil der Weg, den sie durchläuft, stetig und theilbar ist (metaphys. Δ, 13. p. 1020, a, 26.)[4]) und er scheint dadurch anzudeuten, dass der Act der Bewegung, also ihr eigentliches Wesen, nicht in das ruhende Product des Quantums fällt. Alexander Aphrodisiensis macht auf den Fall, dass man die Bewegung nicht ins Quantum setzen wolle, dazu Anstalt, sie durch die Vermittelung des πάθος, das eine Eigenschaft ist, im Quale unterzubringen. Der Umweg ist künstlich und schwerlich aristotelisch. Andere zogen die Bewegung in die Relation und wer in der Bewegung Anfang und Ende und Richtung, sodann Bewegendes und Bewegtes unterscheidet und wiederum auf einander bezieht, mag dazu einigen Grund haben. Theophrast be-

---

δὲ τῷ ποτὲ ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὰ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. Wenigstens zeigt diese Stelle eine Ansicht aus der unmittelbar folgenden Schule des Aristoteles.

1) top. IV, 1. p. 120, b, 26. ἔτι τὸ κινούμενον οὐ τί ἐστιν (Substanz), ἀλλά τι ποιοῦν ἢ πάσχον σημαίνειν ἔοικεν.

2) Vergl. Alexandr. Aphrodis. quaest. I, 21. p. 68. Speng. Simplic. ad categ. fol. 35, b. §. 38. f. 77, a. §. 20. 21. ed. Basil. Simplic. ad phys. fol. 92, b.

3) Simplic. ad categ. fol. 78, b. §. 29. ed. Basil.

4) Siehe oben S. 80 f.

trachtete die Bewegung in allen Kategorien und giebt darin stillschweigend eine Anerkenntniss ihrer Allgemeinheit. Wenn auf solche Weise in der peripatetischen Schule die Meinungen aus einander gingen, so hatte wahrscheinlich Aristoteles die Frage in keiner Schrift behandelt und entschieden. Indessen stehen wir nicht an, in seinem Sinne das *κινεῖν* unter das *ποιεῖν* und das *κινεῖσθαι* unter das *πάσχειν* zu stellen, unbeschadet der vielseitigen Beziehungen, welche die Bewegung mittelbar und in der zweiten Ordnung zu den andern Kategorien hat. Freilich darf man dabei das *ποιεῖν* nicht in jenen eigentlichen und engsten Kreis einschliessen, in welchem es sich vom *πράττειν* und *θεωρεῖν* abscheidet. Dies Missverständniss hat mehrere Einwürfe veranlasst. Vielmehr ist das *ποιεῖν*, wie der Gegensatz des *πάσχειν* lehrt, in der allgemeinsten Bedeutung zu nehmen, zumal wenn es richtig ist, dass das *ποιεῖν* und *πάσχειν* so weit zu öffnen ist, als sich der grammatische Ausdruck des Activs und Passivs ausdehnt. Wir finden einen Beleg zu dieser Auffassung phys. V, 2. p. 225, b, 13. Indem dort die Arten der Bewegung nach den Kategorien gefunden werden sollen, wird das *ποιεῖν* und *πάσχειν* ausgeschlossen, weil eine besondere Bewegung im *ποιεῖν* und *πάσχειν* suchen nichts anders wäre, als eine Bewegung der Bewegung suchen.[1]) Wird auf diese Weise die *κίνησις* unter das *ποιεῖν* und *πάσχειν* gestellt, so zieht diese Ansicht eine andere Folge nach sich. Die Bewegung ist eine Energie, heisst es in der Topik (IV, 5. p. 125, b, 17. *ἡ δὲ κίνησις ἐνέργεια*) und bestimmter wird die *κίνησις* so erklärt, dass sie die Energie des Möglichen als Mög-

1) phys. V, 2. p. 225, b, 13. *οὐδὲ δὴ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος (ἐςὶ κίνησις) οὐδὲ παντὸς κινουμένου καὶ κινοῦντος ὅτι οὐκ ἔςι κινήσεως κίνησις οὐδὲ γενέσεως γένεσις οὐδὲ ὅλως μεταβολὴ μεταβολῆς.*

lichen sei (vergl. z. B. phys. III, 2. p. 201, b, 31.). Das Verhältniss der Dynamis und Energie zu den Kategorien muss später erörtert werden. Soweit Energie die Thätigkeit im Allgemeinen bezeichnet, wird sie dasselbe als das *ποιεῖν* bedeuten. Während aber dieses den Gegensatz gegen *πάσχειν* unmittelbar mit sich führt, schliesst jenes eine andere Richtung des Gedankens in sich, die Beziehung zur *δύναμις*. Es wird unten erhellen, dass diese über das *ποιεῖν* hinausgeht.

Der Gegensatz, der aus *ποιεῖν* und *πάσχειν*, aus Thun und Leiden, zwei verschiedene Kategorien gebildet hat, hebt sich nach zwei andern Seiten hin auf, wie man deutlich sieht, wenn man ihn im Aristoteles verfolgt. Zunächst erinnern wir in dieser Beziehung an eine Bestimmung in der Schrift über die Seele (II, 5. p. 416, b, 32.). Die Wahrnehmung, heisst es dort, ist ein Leiden und ohne den einwirkenden äussern Gegenstand geschieht keine Wahrnehmung. Sie wird bewegt und erscheint als eine Veränderung. Bei näherer Untersuchung aber ist die Veränderung und somit das Leiden nur ein Fortschritt zur eigenen Natur. Die Wahrnehmung vollzieht, indem sie leidet, ihren eigenen Zweck und ihr eigenes Wesen. Das Gesicht z. B. leidet von der Farbe, die es sieht, aber indem es leidet, verwirklicht es sein Wesen. So ist hier mitten in dem Leiden ein Thun. Wenn es auch nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, so ist doch jener Fortschritt zu sich selbst und zur Entelechie nicht anders denkbar; und was von der Wahrnehmung gilt, gilt gleicher Weise von andern organischen Thätigkeiten, wie die in der Stelle aufgeführten Beispiele beweisen.[1]) Es hängt damit ein zweites Verhältniss zusammen, das

---

1) d. anim. II, 5. §. 5. p. 417, b, 6. *εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν.*

insbesondere in der Physik (III, 3. p. 202, a, 17.) und in der Schrift über die Seele (III, 2. §. 5. p. 426, a, 2.) berührt wird. Die Wirklichkeit des Thuns und Leidens offenbart sich in demselbigen, und zwar in dem, was gethan wird. Wie von eins zu zwei und von zwei zu eins dieselbe Entfernung ist, oder wie von Theben nach Athen und von Athen nach Theben derselbe Weg führt, obwol beides dem Begriffe nach verschieden ist, so fallen Thun und Leiden, obwol unterschieden, in eins zusammen. In dem Lernen geht das Thun des Lehrers und das Leiden des Schülers in eins zusammen. In der That des Gehörs offenbart sich die Wirklichkeit des thätig einwirkenden Schalles und des aufnehmenden (leidenden) Gehörs.[1]) Ueberhaupt wenn Aristoteles in den Verhältnissen der Bewegung drei Arten unterscheidet, solches, was, selbst unbewegt, Anderes bewegt, solches, was nur bewegt wird, und endlich solches, was bewegt wird und Anderes bewegt (z. B. d. anim. II, 4. §. 16. p. 416, b, 27.), so gilt dasselbe vom Thun und Leiden.[2]) Es ist die Zahl dessen am grössten, was thätig und leidend zugleich ist. In allen diesen Fällen kommt offenbar die ausschliessende Subsumtion ins Gedränge und weiss die entsprechende

---

1) d. anim. III, 2. §. 5. p. 426, a, 2. *ἡ κίνησις καὶ ἡ ποίησις καὶ τὸ πάθος ἐν τῷ ποιουμένῳ* (in dem, was gewirkt wird, nicht *ἐν τῷ πεποιημένῳ*), vergl. a, 9. *ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιοῦντι.* phys. III, 3. p. 202, b, 11. — — *τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ αὐτό ἐστι, μὴ μέντοι ὡς τὸν λόγον εἶναι ἕνα τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα, ὡς λώπιον καὶ ἱμάτιον, ἀλλ' ὡς ἡ ὁδὸς ἡ Θήβηθεν Ἀθήναζε καὶ ἡ Ἀθήνηθεν εἰς Θήβας.* Zwar ist der Satz im Text hypothetisch ausgedrückt; aber der Zusammenhang lehrt, dass er Ergebniss ist und das Hypothetische nur in der grammatischen Fügung liegt.

2) phys. III, 1. p. 201, a, 23. *ἅπαν γὰρ ἔσται ἅμα ποιητικὸν καὶ παθητικόν· ὥστε καὶ τὸ κινοῦν φυσικῶς κινητόν· πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον κινεῖ κινούμενον καὶ αὐτό.*

Kategorie nicht zu finden. Um sie nicht aufzugeben, wie es scheint, schärft Aristoteles, namentlich im zweiten Falle, den bleibenden Unterschied der beiden Begriffe ein.[1])

18. Von den übrigen Kategorien lässt sich wenig sagen, wenn man sich auf echt Aristotelisches beschränkt. Die alten Erklärer suchen die Lücke zu füllen. Aber wie unglücklich sie, wenigstens zum Theil, eine solche Ergänzung betreiben, zeigt sich an einigen Beispielen, wie da, wo Jamblichus Arten des *ἔχειν* aufzählt[2]) oder die Bedeutung dieser Kategorie in der Natur der Dinge nachweist und weit über das Maass ausdehnt.[3]) Wir heben aus Aristoteles nur Folgendes hervor.

Das *κεῖσθαι* wird in den Beispielen (*ἑστάναι, ἀνακεῖσθαι, καθῆσθαι*) als das Allgemeine von Arten der ruhenden Lage genommen, wie es in intransitiven Verbis ausgedrückt wird; und zwar ist Letzteres wesentlich. Während *ἀνάκλισις, στάσις, καθέδρα* als Stellung unter die Relation fallen, bilden die entsprechenden Verba, die, wo sie ausgesagt werden, auf nichts, wovon sie ausser dem Subject abhängig wären, hinweisen, eine eigene Kategorie.[4]) Wie das *ποιοῦν πάσχον, ποιητικόν παθητικόν* unter

---

1) phys. III, 3. p. 202, b, 16. *οὐ μὴν ἀλλ' οὐδ' εἰ ἡ δίδαξις τῇ μαθήσει τὸ αὐτό, καὶ τὸ μανθάνειν τῷ διδάσκειν, ὥσπερ οὐδ' εἰ ἡ διάστασις μία τῶν διεστηκότων, καὶ τὸ διίστασθαι ἐνθένδε ἐκεῖσε κἀκεῖθεν δεῦρο ἓν καὶ τὸ αὐτό. ὅλως δ' εἰπεῖν οὐδ' ἡ δίδαξις τῇ μαθήσει οὐδ' ἡ ποίησις τῇ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ᾧ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις· τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ.*

2) Simplic. ad categ. fol. 93, a. §. 4. ed. Basil.

3) Simplic. ad categ. fol. 95, a. §. 22. ed. Basil.

4) categ. c. 7. p. 6, b, 11. *ἔτι δὲ καὶ ἡ ἀνάκλισις καὶ ἡ καθέδρα θέσεις τινές, ἡ δὲ θέσις τῶν πρός τι. τὸ δὲ ἀνακεῖσθαι ἢ ἑστάναι ἢ καθῆσθαι αὐτὰ μὲν οὐκ εἰσὶ θέσεις, παρωνύμως δὲ ἀπὸ τῶν εἰρημένων θέσεων λέγεται.* vergl. c. 9. p. 11, b, 8.

das πρός τι fiel und doch ποιεῖν und πάσχειν, für sich betrachtet, eigene Kategorien bildeten; ähnlich verhält es sich mit dem κεῖσθαι neben den θέσεις, die unter die Relation gehören. Eine Stelle in der Metaphysik *H*, 2. p. 1042, b, 19., in welcher von der Mannigfaltigkeit der Differenzen die Rede ist, erwähnt auch des durch das κεῖσθαι πως begründeten Unterschiedes. τὰ δὲ θέσει (διαφέρει) οἷον οὐδὸς καὶ ὑπέρθυρον (ταῦτα γὰρ τῷ κεῖσθαί πως διαφέρει), τὰ δὲ χρόνῳ οἷον δεῖπνον καὶ ἄριστον. Wie zuletzt durch χρόνῳ vielmehr die Kategorie ποτέ bezeichnet ist, so entsprechen in dem τῷ κεῖσθαί πως den Beispielen ἀνακεῖσθαι, καθῆσθαι Begriffe, wie ὁ οὐδὸς ὑπόκειται, τὸ ὑπέρθυρον ὑπέρκειται, also Begriffe des ποῦ. Die Subsumtion wird immer schwierig sein, wenn man nicht das verbale Element drängt. Simplicius will die Kategorie negativ umgrenzen, indem er dabei von aller relativen Stellung (πρός τι) von allem Thun und Leiden (ποιεῖν καὶ πάσχειν) wegzusehen gebietet und in den Elementen, die über einander liegen, oder in den Sphären des Himmels, die sich in einander bewegen, Beispiele sucht.[1])

Das ἔχειν wird in der Metaphysik *Δ*, 23. p. 1023, a, 8. synonymisch erörtert und es fragt sich, wie weit oder wie eng es in den Kategorien soll verstanden werden. Das grammatische Kennzeichen des Perfectums in ὑποδεδέσθαι, ὡπλίσθαι könnte zu einer Ausdehnung des Umfangs führen; die Beispiele selbst geben den Erklärern den Grund, den Begriff knapp zu fassen und auf das eigentliche Merkmal zurückzuführen, dass er einen Besitz, der von der Substanz getrennt ist, bezeichne.[2])

1) Simplic. ad categ. fol. 85, a. §. 2. §. 5. ed. Basil.

2) Simplic. ad categ. fol. 93, a. §. 2. ἐπικτήτου οὖν τινος μετουσία καὶ τοῦ κεχωρισμένου τῆς οὐσίας καὶ μὴ διατιθέντος αὐτὴν καθ᾽ αὐτὸ μηδ᾽ ὀνομάζεσθαι ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ποιοῦντος καὶ περιειλημμένου τὸ ἴδιον ἦν τοῦ ἔχειν.

Die beiden Kategorien κεῖσθαι und ἔχειν, welche zur vollen Zahl gehören, treten in anderen Stellen des Aristoteles sichtlich zurück. Wenn sie neben den übrigen da nicht genannt werden, wo es sich, wie bei der Bewegung, um einen Gegensatz handelt (phys. V, 2. p. 226, a, 23.): so erklärt sich diese Uebergehung einigermaassen aus der Sache. Anders verhält es sich mit einer Stelle, wie analyt. post. I, 22. (p. 83, a, 21.), wo es im Zwecke lag, durch die Kategorien die verschiedenen Arten des Prädicirens vollständig aufzuführen, und wo dennoch das κεῖσθαι und ἔχειν fehlt. Man könnte dort vermuthen, dass sie vielleicht nach einer andern Ansicht in Kategorien, wie ποιεῖν und πάσχειν, wenn diese als Activ und Passiv in weiterer Bedeutung genommen werden, mitgesetzt seien. Wenn in der Metaphysik (*Z*, 4. p. 1029, b, 24.) statt der verbalen Kategorien ποιεῖν, πάσχειν, κεῖσθαι, ἔχειν kurzweg κίνησις vorkommt, so ist es doch schwer κεῖσθαι und ἔχειν in der Bewegung wieder zu erkennen; und auch in dieser Stelle sind beide, wie es scheint, übergangen.

Wenn sich das Wo und Wann, das ποῦ und ποτέ, von dem Raum und der Zeit, τόπος und χρόνος, die unter das stetige Quantum gestellt wurden, durch die Bestimmtheit der Beziehung unterscheiden: so ist es wahrscheinlich, dass nicht bloss der Ort und Zeitpunkt, wie diese zunächst in den Beispielen ἐν ἀγορᾷ, ἐν Λυκείῳ, ἐχθές, πέρυσιν bezeichnet werden, in diese Kategorie aufzunehmen sind, sondern auch die Richtungen Woher und Wohin, von welcher, zu welcher Zeit. Raum und Zeit als solche werden im vierten Buch der Physik untersucht, und dabei wird namentlich IV, 13. p. 222, a, 24. das ποτέ erklärt, und zwar als der Zeitpunkt der Vergangenheit und Zukunft im Unterschied von der Gegenwart. [1]) Die Kategorie des ποτέ schliesst

1) phys. IV, 13. p. 222, a, 24. τὸ δὲ ποτὲ χρόνος ὡρισμένος πρὸς

diese offenbar ein. Dem Wo und Wann liegt, wie den übrigen Kategorien, ein Subject zu Grunde,[1]) das in die Beziehung des Orts und der Zeit versetzt wird; aber die Beziehung ist keine so innere, dass sich dadurch das Wesen vom Wesen unterschiede. Wenigstens spricht dies Aristoteles ausdrücklich vom Wo aus.[2]) Bei den Begriffen des Unbewegten, das sich immer gleich und nie anders verhält, giebt es keinen Wechsel des Wann; das Dreieck hat nicht bald die Winkelsumme gleich zweien rechten, bald wieder nicht.[3]) Hier berührt das Wann die Sache gar nicht. Ueberhaupt ist das Wo und Wann (*ποῦ* und *ποτέ*), wodurch sich das Einzelne als

---

τὸ πρότερον νῦν, οἷον ποτὲ ἐλήφθη Τροία καὶ ποτὲ ἔςαι κατακλυσμός. δεῖ γὰρ πεπεράνθαι πρὸς τὸ νῦν. ἔςαι ἄρα ποσός τις ἀπὸ τοῦδε χρόνος καὶ εἰς ἐκεῖνο.

1) metaphys. *Z*, 4. p. 1029, b, 22., wo die Frage aufgeworfen wird, inwiefern es einen schöpferischen Begriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*) von Zusammengesetztem geben könne. *ἐπεὶ δ' ἔςι καὶ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα (ἔςι γάρ τι ὑποκείμενον ἑκάςῳ, οἷον τῷ ποιῷ καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ ποῦ καὶ τῇ κινήσει), σκεπτέον, ἆρ' ἔςι λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάςῳ αὐτῶν καὶ ὑπάρχει καὶ τούτοις τὸ τί ἦν εἶναι, οἷον λευκῷ ἀνθρώπῳ τί ἦν λευκῷ ἀνθρώπῳ.*

2) top. VI, 6. p. 144, b, 31. Die Unterschiede, die das Wesen des Begriffs bilden, dürfen nicht *κατὰ συμβεβηκός* genommen werden, und in diesem Sinne heisst es weiter: *ὁρᾶν δὲ καὶ εἰ τὸ ἔν τινι διαφορὰν ἀποδέδωκεν οὐσίας· οὐ δοκεῖ γὰρ διαφέρειν οὐσία οὐσίας τῷ ποὺ εἶναι.* Dadurch wird zum Theil die Frage der vorangehenden Stelle beantwortet. Indessen Aristoteles unterscheidet wohl. Wenn ein Thier als Wasserthier (*ἔνυδρον*) bestimmt wird, so drückt das kein nacktes Wo, sondern ein Quale aus. b, 35. *οὐ γὰρ ἔν τινι οὐδὲ ποῦ σημαίνει τὸ ἔνυδρον, ἀλλὰ ποιόν τι· καὶ γὰρ ἂν ᾖ ἐν τῷ ξηρῷ, ὁμοίως ἔνυδρον.*

3) metaphys. *Θ*, 10. p. 1052, a, 4.

Einzelnes kund giebt, dem schlechthin Allgemeinen unterworfen.[1])

19. Wir haben die Kategorien durchlaufen und diejenigen Stellen im Aristoteles aufgesucht, welche geeignet schienen, die sparsame Ausführung zu ergänzen und die gegebenen Begriffe zu erläutern. Blicken wir nun auf die Weise der Behandlung zurück, so weit sie in den vier näher erörterten Kategorien gemeinsam erscheint.

Wie uns der Entwurf der zehn Begriffsgeschlechter fehlt, so fehlt uns auch der Entwurf der Arten. Der Umfang ist nicht aus dem Inhalt und überhaupt nicht aus einer Einheit des Gedankens gegliedert; sondern die gegebenen Arten sind nur neben einander hingestellt, und in der Relation sogar bunt durch einander gemengt.

Wenn es wahrscheinlich geworden ist, dass die zehn Kategorien (*κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*) aus einer Betrachtung und Zergliederung des Satzes stammen, so fragt sich, ob sich derselbe Ursprung in die Arten fortsetze. Von einer vollendeten Eintheilung fordert Aristoteles eine solche Continuität, dass das Princip der Eintheilung fortlaufe und die ihm eigenen Differenzen zu neuen Arten verwende.[2]) Dies Gesetz ist hier nicht be-

---

1) top. H, 11. p. 115, b, 13. *τὸ γὰρ ἁπλῶς ἀδύνατον οὔτε κατά τι οὔτε ποῦ οὔτε ποτὲ ἐνδέχεται.*

2) d. partib. animal. I, 3. p. 643, b, 17. *ἐὰν δὲ μὴ διαφορᾶς λαμβάνῃ τὴν διαφοράν, ἀναγκαῖον ὥςπερ συνδέσμῳ τὸν λόγον ἕνα ποιοῦντας, οὕτω καὶ τὴν διαίρεσιν συνεχῆ ποιεῖν. λέγω δ' οἷον συμβαίνει τοῖς διαιρουμένοις τὸ μὲν ἄπτερον τὸ δὲ πτερωτόν, πτερωτοῦ δὲ τὸ μὲν ἥμερον τὸ δ' ἄγριον, ἢ τὸ μὲν λευκὸν τὸ δὲ μέλαν· οὐ γὰρ διαφορὰ τοῦ πτερωτοῦ τὸ ἥμερον οὐδὲ τὸ λευκόν, ἀλλ' ἑτέρας ἀρχὴ διαφορᾶς, ἐκεῖ δὲ κατὰ συμβεβηκός.* Der Unterschied bestimmt aus dem Geschlecht die Gattung. Wird nun nicht zur Fortbildung der Arten der Unterschied des Unterschiedes genommen, d. h. ein Begriff,

folgt. Wer die erste Eintheilung der Kategorien aus grammatischen Verhältnissen hervorgegangen, so sind die Arten aus der Sache bestimmt, wie denn die ersten und zweiten Substanzen in der realen Betrachtung der Individuen und Geschlechter, das Continuirliche und Discrete in dem Wesen und der Entstehung des Quantums, die Fertigkeit (ἕξις), das physische Vermögen, die leidende Eigenschaft, die Gestalt in der That und dem Ursprung der Qualität, die verschiedenen Verhältnisse der Relation, bald arithmetisch, bald dynamisch, bald logisch aufgefasst, in Beziehungen der Dinge und der Menschen begründet sind. Zwar begleitet auch die grammatische Beobachtung die Arten, wie wir vielfach gesehen, aber es werden Bedenken, die aus dem Ausdruck entstehen könnten, gegen die Betrachtung des Begriffs und der Sache zurückgewiesen;[1]) und wo die Sprache im Einzelnen nicht nachrückt, wird ihre Lücke bezeichnet, wie auch sonst an so vielen Orten der verschiedensten Disciplinen der Scharfsinn des Aristoteles wesentliche Verhältnisse bemerkte, die dem gemeinsamen Scharfsinn der Sprache entgingen (ἀνώνυμον γάρ, wie es so oft bei Aristoteles heisst).[2]) So er-

---

der nothwendig und nicht bloss zufällig im ersten Eintheilungsgrunde liegt: so wird der Zusammenhang der Unterordnung nur äusserlich, wie Aristoteles die durch die Conjunction gebildete Verbindung der Rede wie eine äussere betrachtet (συνδέσμῳ — sonst für die lose Verknüpfung δεσμῷ). Das Geflügelte soll nicht in zahmes und wildes, in weisses und schwarzes eingetheilt werden. Denn diese Unterschiede liegen nicht ursprünglich in dem Wesen des Geflügelten als solchem.

1) Z. B. categ. c. 5. p. 3, a, 15. ἔτι δὲ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων τὸ μὲν ὄνομα οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαί ποτε τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον.

2) Vergl. für die Kategorien c. 7. p. 7, a, 11. ἀλλ' ἴσως οἰκειοτέρα ἂν ἡ ἀπόδοσις εἴη, εἰ οὕτω πως ἀποδοθείη, τὸ πηδάλιον πη-

scheint hier gegen jene Forderung des Aristoteles von dem ersten Eintheilungsgrunde der Geschlechter zum Unterschiede der Arten ein Sprung. Indessen darf man zwischen beiden die übersprungene Kluft nicht grösser achten, als sie im Sinne des Aristoteles sein wird. Wir sind jetzt gewohnt, die Betrachtung der Rede und der Sache, der grammatischen und realen Verhältnisse einander streng gegenüber zu stellen. Aber diese Scheidung ist bei Aristoteles in diesem Maasse noch nicht eingetreten. Denn auf ähnliche Weise, wie er sagt, ist die Rede wahr, wie die Dinge. Die ganze Logik des Aristoteles hat einen verwandten Charakter, indem sie nicht rein formal ist, sondern die logischen Formen und Thätigkeiten durch die entsprechenden Beziehungen auf das Reale bindet.[1])

Uebrigens erinnern wir an eine andere Eintheilung des Aristoteles, die, wie die Kategorien, lange gegolten und sich mit einiger Aenderung noch heute erhalten hat, aber an demselben Mangel leidet. Aristoteles schied bekanntlich die Philosophie in die Philosophie der Betrachtung, des Handelns und der Kunst (*θεωρητική*, *πρακτική*, *ποιητική*). Der Grund der Eintheilung ist dabei dem Verhältniss entnommen, das die menschliche Thätigkeit zu den Gegenständen darstellt. Die theoretische Philosophie wird dann weiter in die *μαθηματική*, *φυσική*, *θεολογική* eingetheilt, wobei die Verhältnisse der Gegenstände zur Materie und zur Bewegung und nicht eigentlich die Verhältnisse der Betrachtung den bestimmenden Gesichtspunkt bilden.[2]) So setzt sich dort, ähnlich wie in den

---

θαλιωτοῦ πηδάλιον ἢ ὁπωςοῦν ἄλλως· ὄνομα γὰρ οὐ κεῖται. Vergl. des Verf. Comm. zu Aristot. über die Seele II, 7. §. 9. Waitz zu d. interpr. c. 10. p. 19, b, 6.

1) Siehe des Verf. logische Untersuchungen I, S. 18 ff. elementa logices Aristoteleae zu §. 63.

2) Vergl. metaphys. *E*, 1. p. 1025, b, 1., vergl. *K*, 7. p. 1063, b, 36.

Kategorien, eine objective Eintheilung in eine mehr subjective ein.

Die reale Behandlung offenbart sich ferner in den Fragen, die an alle Kategorien gethan werden, ob sie nach ihrer eigenthümlichen Natur das *μᾶλλον καὶ ἧττον* aufnehmen und in sich einen Gegensatz (*ἐναντίον*) zeigen.

Das *μᾶλλον καὶ ἧττον* kommt ähnlich, wie in den Kategorien, in der Topik, als ein Gesichtspunkt zur Behandlung der Begriffe vor (top. II, 10. p. 114, b, 37.). In der Metaphysik (*H*, 3. p. 1044, a, 9.) wird in Uebereinstimmung mit den Kategorien erwähnt, dass weder die bestimmte Zahl noch das Wesen ein Mehr und Weniger aufnehme.[1]) Es erinnert diese Stelle an Plato's Philebus (p. 24, a ff.), wo das *ἧττον καὶ μᾶλλον* als das Kennzeichen der unbestimmten Materie erscheint, während die Zahl und die Grenze (*πέρας*, mit der Idee verwandt) dies Mehr und Minder, dies Auf und Ab zum Stehen bringt. Wenn das *ἧττον καὶ μᾶλλον* als ein Maassstab an die einzelnen Kategorien angelegt wird, so gab vielleicht Plato dazu den ersten Anstoss.

Aehnlich verhält es sich mit dem *ἐναντίον*. Die Betrachtung des Gegensatzes wird als eine wesentliche an den Kategorien erprobt; und was dabei gefunden ist, wird auch anderweitig angewandt, z. B. dass es in der Substanz keinen Gegensatz giebt bei der Bestimmung der Bewegung (phys. V, 2. p. 225, b, 10.).[2]) Schon in Plato's Phaedon (p. 102, b ff. St.) ist die Untersuchung angefangen, wie sich der Gegensatz zum Wesen der Idee und

1) metaphys. *H*, 3. p. 1044, a, 9. *καὶ ὥςπερ οὐδὲ ὁ ἀριθμὸς ἔχει τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, οὐδ' ἡ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία, ἀλλ' εἴπερ, ἡ μετὰ τῆς ὕλης.*

2) phys. V, 2. p. 225, b, 10., vergl. metaphys. *K*, 12. p. 1068, a, 10. *κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔςι κίνησις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐναντίον·* vergl. categ. c. 5. p. 3, b, 24.

zur Zahl verhält. Was dort mehr für die metaphysische Frage des Lebens eingeleitet ist, wird in den Kategorien für die logische Betrachtung der Begriffe ausgeführt.

Wenn das Mehr und Minder und der Gegensatz (das μᾶλλον καὶ ἧττον und das ἐναντίον) an den Kategorien versucht wird: so werden sie als eine höhere Kategorie erscheinen, unter welche möglicher Weise die vorliegende fällt. Das μᾶλλον καὶ ἧττον führt indessen auf das Quantum oder die Relation, das ἐναντίον, inwiefern es den grössten Unterschied innerhalb eines Geschlechtes darstellt, auf die διαφορά und dadurch auf das Quale. Es ist daher eigentlich nur eine Beziehung dieser Kategorien auf die andern und wenn die Kategorien in ihrer Abfolge den Ursprung der Begriffe nach der Ordnung, wie sie werden, dem πρότερον τῇ φύσει, darstellen sollen, wie uns wenigstens an einigen Spuren glaublich wurde: so sind diese Kriterien der Kategorien nichts als Gesichtspunkte unserer Betrachtung, die Erscheinungen, die uns zunächst an ihnen aufstossen, ein πρότερον πρὸς ἡμᾶς. Vielleicht trägt diese Unterscheidung dazu bei, in Aristoteles Sinne jene auffallende Thatsache zu erklären, dass in den genannten Begriffen noch Kategorien über oder neben den Kategorien zu Tage kommen.

Wenn endlich Aristoteles an allen Kategorien ein eigenthümliches Merkmal, ein ἴδιον aufsucht, so bestätigt dies die eben angeführte Ansicht. Der Begriff des ἴδιον wird in der Topik erörtert (I, 4. p.101, b, 19. und I, 5. p.102, a, 18., vergl. top. V, 3. p. 132, a, 6. und V, 4. p. 133, a, 8.). Es wird davon das ursprünglich Eigenthümliche, das die Definition aussagt, ausgeschlossen und das ἴδιον auf das Uebrige beschränkt, das einem Subject so ausschliessend zukommt, dass es selbst an die Stelle desselben gesetzt werden kann, wie es z. B. ein Eigenthümliches des Menschen ist, dass er der Sprachkunde fähig sei und dies Merkmal so die

Sphäre des Subjects deckt, dass es für dasselbe gesetzt werden kann.[1]) Dies Eigenthümliche fliesst aus dem Wesen, aber liegt uns näher als das Wesen und wir erkennen es daran als an einem zuverlässigen Merkmal. Weil es von den Kategorien als allgemeinsten Prädicaten keine Definition geben kann, tritt das *ἴδιον* gewissermassen an ihre Stelle.

20. In der Betrachtung der einzelnen Kategorien ist bereits mehrfach das Verhältniss derselben unter einander berührt worden. Es wird nöthig sein, diesen Gegenstand für sich aufzufassen, da er für die Anwendbarkeit des Systems auf concretere Begriffe den eigentlichen Grund bildet.

Die Kategorien sind nach dem eigenen Grundgedanken dergestalt geschieden, dass nichts Gemeinschaftliches über ihnen steht. Dies erhellt unter anderm aus einer Stelle, die sich gegen die platonische Idee des Guten richtet, inwiefern sie Eine ist (eth. Nicom. I, 4. p. 1096, a, 19., vergl. magn. mor. I, 1. p. 1183, a, 7. ff.). Es wird dort darauf hingewiesen, dass die Substanz und das Relative, das sich zur Substanz nur wie ein Seitenschössling zum Baume verhalte, keine gemeinsame Idee haben könne. Indem das Gute in so vielen Bedeutungen, wie das Seiende, ausgesagt werde, habe es in jeder Kategorie eine andere Gestalt und es könne kein Gemeinsames davon geben, weil es sonst nur in Einer Kategorie und nicht in allen ausgesprochen würde.[2]) Das Gute ist

1) Siehe oben S. 51 und S. 4.

2) eth. Nicom. I, 4. p. 1096, a, 19. *τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐςι καὶ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ πρός τι, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρός τι· παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος, ὥς' οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτων ἰδέα. ἔτι ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ*

wie das Seiende — so scheint der Gedanke gefasst zu sein — ein Unbestimmtes;[1]) und da es sich in den Kategorien bestimmt, und zwar in allen auf eigenthümliche Weise, so sind seine Gestalten geschieden, wie die Kategorien selbst. Es gilt dabei wie ein Grundsatz, dass die Kategorien nichts Gemeinsames haben. Ebenso d. anim. I, 5, §. 7. p. 410, a, 16.[2]) Derselbe Gedanke liegt einer andern Stelle zu Grunde (metaphys. *N*, 1. p. 1087, b, 33.), in welcher bemerkt wird, dass in jeder Kategorie das Grundmaass verschieden ist.[3]) Indem die Gemeinschaft des Maasses das Homogene bezeichnet, bezeichnet dessen Verschiedenheit das Heterogene. Die Kategorien lassen sich weder in einander noch in ein Gemeinsames auflösen.[4])

ποιῷ αἱ ἀρεταὶ καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ.

1) Siehe oben S. 65 ff.

2) d. anim. I, 5. §. 7. p. 410, a, 16. *ἀλλ' οὐ δοκεῖ κοινὰ πάντων εἶναι ςοιχεῖα* (nämlich *τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν*).

3) metaphys. *N*, 1. p. 1087, b, 33. *τὸ δ' ἓν ὅτι μέτρον σημαίνει φανερόν· καὶ ἐν παντὶ ἐςί τι ἕτερον ὑποκείμενον, οἷον ἐν ἁρμονίᾳ δίεσις, ἐν δὲ μεγέθει δάκτυλος ἢ πούς ἤ τι τοιοῦτον, ἐν δὲ ῥυθμοῖς βάσις ἢ συλλαβή. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν βάρει ςαθμός τις ὡρισμένος ἐςίν. καὶ κατὰ πάντων δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐν μὲν τοῖς ποιοῖς ποιόν τι, ἐν δὲ τοῖς ποσοῖς ποσόν τι. καὶ ἀδιαίρετον τὸ μέτρον.*

4) metaphys. *Δ*, 28. p. 1024, b, 9. *ἕτερα δὲ τῷ γένει λέγεται ὧν ἕτερον τὸ πρῶτον ὑποκείμενον καὶ μὴ ἀναλύεται θάτερον εἰς θάτερον μηδ' ἄμφω εἰς ταὐτόν, οἷον τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἕτερον τῷ γένει καὶ ὅσα καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται· τὰ μὲν γάρ τί ἐςι σημαίνει τῶν ὄντων, τὰ δὲ ποιόν τι, τὰ δ' ὡς διῄρηται πρότερον· οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι.* Ueber den

Dessenungeachtet ist zwischen den Kategorien ein *ἀνάλογον* möglich, und wenn die verschiedenen Kategorien unter sich keine Einheit des Geschlechts zulassen, so geht über dieselbe die Einheit der Analogie hinaus und kann das gegenseitige Verhältniss einzelner Kategorien bestimmen. Diese Ansicht blickt durch mehrere Stellen durch. Wenn in der nikomachischen Ethik (I, 4.) gesagt wurde, dass das Gute, wie das Seiende, in allen Kategorien erscheine und eben daher kein Gemeinsames sei: so wird doch dem Guten, damit es sich nicht in eine blosse Gleichheit des Namens verflüchtige, die Gemeinschaft der Analogie zugesprochen, die hiernach durch die Verschiedenheit der Kategorien nicht aufgehoben ist.[1]) In demselben Sinne setzt Aristoteles in dem synonymischen Buche der Metaphysik (*Δ*, 6. p. 1016, b, 31.) eine Einheit der Analogie, welche weiter sei, als die durch die Gestalt der Kategorien bestimmte Einheit des Geschlechts und auch da Statt habe, wo etwas dem Geschlechte nach nicht mehr eins ist.[2]) Hiernach wird es nöthig sein, den Begriff der Analogie bei Aristoteles zu erörtern.

Gebrauch des *ἀναλύειν* s. des Verf. elem. log. Aristot. p. 47. 3te Aufl.

1) eth. Nicom. I, 4. p. 1096, b, 25. *οὐκ ἔςιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν.* Dies war namentlich durch die Verschiedenheit der Kategorien bewiesen. *ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν; ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ.* Die Berechtigung, *ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν* als ausgleichende Antwort zu nehmen, wird aus des Verf. Anmerkung zu Aristot. d. anim. I, 1. §. 11. erhellen.

2) Aristoteles steigt von der numerischen Einheit, wodurch das Individuum gezählt wird, zu der durch die Analogie bestimmten Einheit als der höchsten auf und sagt metaphys. *Δ*, 6. p. 1016, b, 31. *ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐςιν ἕν, τὰ δὲ*

Die Analogie hat ursprünglich eine quantitative Bedeutung. Sie ist die Proportion, und Aristoteles setzt ihr Wesen in die Gleichheit von Verhältnissen (*ἰσότης λόγων*. eth. Nicom. V, 6. p. 1131, b, 31.)[1]) und theilt sie mit den Mathematikern in die arithmetische und geometrische (eth. Nicom. V, 7. p. 1131, b, 12. p. 1132, a, 1.). Aber Aristoteles bemerkt, dass die Proportion nicht bloss bei Zahlen Statt habe, die aus reinen Einheiten bestehen, sondern auch bei solchen, die eine Qualität darstellen; und daher kann auch ein qualitatives Verhältniss, wie das Gerechte, in der Gestalt einer Proportion erscheinen. eth. Nicom. V, 6. p. 1131, a, 29. *ἔςιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι. τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐςὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ.* Wo Aristoteles die pythagorische Zahlenlehre behandelt, setzt er die nicht monadische Zahl der monadischen entgegen und versteht unter jener im Sinne der Pythagoreer die materielle und mit der Eigenschaft verwachsene Zahl.[2]) Wenn also die Analogie nicht bloss der monadischen Zahl, der reinen und unbenannten, angehört, so empfängt sie dadurch die Bedeutung

---

κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῷ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἴδει δὲ ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, (metaphys. *I* (X), 3. p. 1054, b, 28.) *κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. ἀεὶ δὲ τὰ ὕςερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, οἷον ὅσα ἀριθμῷ καὶ εἴδει ἕν, ὅσα δ' εἴδει οὐ πάντα ἀριθμῷ· ἀλλὰ γένει πάντα ἓν ὅσαπερ καὶ εἴδει· ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἴδει, ἀλλ' ἀναλογίᾳ· ὅσα δὲ ἓν ἀναλογίᾳ οὐ πάντα γένει.* Vergl. d. partib. animal. I, 5. p. 645, b, 26.

1) eth. Nicom. V, 6. p. 1131, a, 31. *ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐςὶ λόγων καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίςοις.* Sie hat mindestens vier Glieder. Vergl. das Beispiel einer umgekehrten geometrischen Proportion d. coelo I, 6. p. 273, b, 30.

2) Siehe des Verf. Dissertation Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. p. 76. 77.

einer qualitativen Proportion, und Aristoteles wendet sie in diesem Sinne öfter an. Als Beispiel möge die oben aus der nikomachischen Ethik angeführte Stelle dienen. Wie sich das Gesicht zum Leibe, so verhält sich der Verstand zur Seele. Wo es sich in der Geometrie nicht mehr um quantitative Gleichheit, sondern um qualitative Aehnlichkeit der Figuren handelt, erscheint die geometrische Proportion. Daher wird diese auch bei Aristoteles auf qualitative Verhältnisse übertragen und in diesem Sinne ist das *ἀνάλογον* zu verstehen, das so oft im Aristoteles wiederkehrt. Es lässt sich dies daran erkennen, dass Aristoteles das *ἀνάλογον* dem *μᾶλλον καὶ ἧττον*, das der arithmetischen Proportion entsprechen würde, geradezu entgegensetzt (d. partib. animal. I, 4. p. 644, a, 16.).

Auf diese Weise will Aristoteles die Wirkungen einer Kraft nicht nach dem Maass des Quantums vergleichen, sondern nach Proportion. Z. B., sagt er, „wie dies Weisses, so dies Warmes." Das „wie dies", bezeichnet im Quale das Aehnliche, im Quantum das Gleiche, d. h. durch das „wie dies" (*ὡς τόδε*) soll die gleiche Verhältnisszahl ausgedrückt werden, die zwar im Quantum das Gleiche ist, der aber im Quale das Aehnliche entspricht (d. gen. et corr. II, 6. p. 333, a, 26.).[1] Dadurch ist der Begriff der qualitativen Proportion gegeben, wenn auch im Aristoteles dieser Name nicht vorkommt.

Wie nun unter der Voraussetzung einer Proportion jedes vierte Glied durch die drei andern bestimmt ist und gefunden werden kann: so ergiebt sich dasselbe in einer qualitativen Analogie, und der Schluss der Analogie hat

---

1) d. gen. et corr. II, 6. p. 333, a, 26. *καὶ οὕτως κατὰ τὸ ποσὸν οὐχ ᾗ ποσὸν συμβλητά, ἀλλ' ᾗ δύνανταί τι. εἴη δ' ἂν καὶ μὴ τῷ τοῦ ποσοῦ μέτρῳ συμβάλλεσθαι τὰς δυνάμεις, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν, οἷον ὡς τόδε λευκὸν τόδε θερμόν. τὸ δ' ὡς τόδε σημαίνει ἐν μὲν ποιῷ τὸ ὅμοιον, ἐν δὲ ποσῷ τὸ ἴσον.*

darin seine erste und eigentliche Gestalt. Es kommt nur darauf an, dass die Voraussetzung der Proportion feststehe. Wir finden ein Beispiel eines solchen ursprünglichen Schlusses der Analogie wie im Ansatze der Regeldetri in analyt. prior. I, 46., um darzuthun, dass sich vom negativen Urtheil dasjenige unterscheide, welches einen unbestimmten Begriff (*ἀδιόριστον*, nicht -*α*) zum Prädicat habe.[1])

Diese Gleichheit von Verhältnissen ist nicht daran gebunden, dass das Geschlecht dasselbe sei;[2]) und das *ἀνάλογον* ist daher allgemeiner als das *κοινόν*, wenn dies sich innerhalb derselben Kategorie bewegt. Aristoteles befolgt denselben Grundsatz, wo er naturhistorische Geschlechter unterscheidet, wie d. partib. animal. I, 4. p. 644, a, 16. b, 12., I, 5. p. 645, b, 6. 27.[3]) Während das gleiche Geschlecht in dem gleichen Wesen begründet ist, kann das gleiche Verhältniss an einer einzelnen Seite, an einer Eigenschaft, einem *συμβεβηκός* erscheinen. Die Gleichheit offenbart sich z. B. bei verschiedenen Mit-

---

1) analyt. pr. I, 46. p. 51, b, 22. *ὥσπερ οὖν οὐ ταὐτό ἐστι τὸ μὴ ἐπίστασθαι τἀγαθὸν καὶ ἐπίστασθαι τὸ μὴ ἀγαθόν, οὐδ' εἶναι μὴ ἀγαθὸν καὶ μὴ εἶναι ἀγαθὸν ταὐτόν· τῶν γὰρ ἀνάλογον ἐὰν θάτερα ᾖ ἕτερα καὶ θάτερα.* Es würde leicht sein, die vier Glieder so zu ordnen, dass sie die Proportion darstellen.

2) Daher sagt noch Plotin, indem er behauptet, dass die höchsten Geschlechter im Intelligibeln und im Sinnlichen sich entsprechen: *δεῖ μέντοι τὸ ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν.* ennead. VI, lib. 3, c. 1. p. 1180, 13. Creuzer.

3) d. partib. animal. I, 4. p. 644, a, 16. *ὅσα μὲν γὰρ διαφέρει τῶν γενῶν καθ' ὑπεροχὴν καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, ταῦτα ὑπέζευκται ἑνὶ γένει, ὅσα δ' ἔχει τὸ ἀνάλογον, χωρίς· λέγω δ' οἷον ὄρνις ὄρνιθος διαφέρει τῷ μᾶλλον ἢ καθ' ὑπεροχήν (τὸ μὲν γὰρ μακρόπτερον τὸ δὲ βραχύπτερον), ἰχθύες δ' ὄρνιθος τῷ ἀνάλογον (ὃ γὰρ ἐκείνῳ πτερόν, θατέρῳ λεπίς).*

teln in dem gemeinsamen Zweck, der in den beiden Verhältnissen wie der gleiche Exponent wirkt. Wenn Aristoteles die Schuppen der Fische und die Federn der Vögel, oder die Knochen des Menschen und die Gräten der Fische in eine Analogie stellt, so zeigt sich in jenem der gleiche Zweck der Bedeckung, in diesem der gleiche Zweck des tragenden Gerüstes (d. partib. animal. I, 4. p. 644, b, 12., vergl. II, 6. p. 652, a, 3.). In diesem Sinne wird das *ἀνάλογον* erklärt *τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν.* d. partib. animal. I, 5. p. 645, b, 9. und in der Rede gehört die Metapher in die Analogie. rhetor. III, 6. p. 1408, a, 8. Wenn der Begriff (*ὅρος*) durch die Auffassung des Geschlechts und des artbildenden Unterschiedes bestimmt wird, so geht das *ἀνάλογον* über den fixirenden Begriff in die Gleichheit von Verhältnissen hinaus.[1]) Aristoteles erkennt ihre Wichtigkeit und verlangt, dass man dafür den zusammenfassenden Blick übe und schärfe (top. I, 17. 18. p. 108, a, 7. b, 7.).[2])

Auf diese Weise knüpft die Analogie die letzte Einheit, welche noch in den verschiedenen und entlegenen Geschlechtern wiedergefunden wird.[3]) Daher muss es geschehen, dass gerade die Principien in der Verschiedenheit der realen Geschlechter solche analoge Verhältnisse darstellen, wie wir es auch in der That beim Aristoteles finden. Um z. B. die der Natur zu Grunde liegende Materie zu erkennen, wird das gleiche Verhältniss

1) metaphys. Θ, 6. p. 1048, a, 36. *καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν.*

2) Es ist dort zwar nicht das *ἀνάλογον* genannt, aber statt dessen *ὅμοιον* gebraucht. Der Sinn ist derselbe; denn auch dort handelt es sich von verschiedenen Geschlechtern und es finden sich dieselben Beispiele, wie eth. Nicom. I, 4. p. 1096, b, 28., vergl. top. V, 8. p. 138, b, 34.

3) Vergl. etwas Aehnliches bei Kant, Prolegomena. S. 176.

in den Erzeugnissen der Kunst herbeigerufen (phys. I, 7. p. 191, a, 7.).[1]) Bei aller realen Verschiedenheit sind die Form, die Beraubung, die Materie der Analogie nach die Principien aller Dinge (metaphys. *Λ*, 4. p. 1070, b, 16.).[2]) Die Dynamis und Energie beherrscht in demselben Verhältniss die verschiedensten Sphären, wie Aristoteles an Beispielen zeigt (metaphys. *Θ*, 6. p. 1048, a, 36.).[3])

Aus dieser Erörterung ergiebt sich, wie das *ἀνάλογον* auch zwischen verschiedenen Kategorien Gemeinschaft stiften kann. Was z. B. das Gleiche im Quantum ist, das

---

1) phys. I, 7. p. 191, a, 7. *ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφὴν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.*

2) metaphys. *Λ*, 4. p. 1070, b, 16. *τούτων μὲν οὖν ταὐτὰ ςοιχεῖα καὶ ἀρχαί, ἄλλων δ' ἄλλα. πάντων δὲ οὕτως εἰπεῖν οὐκ ἔςιν, τῷ ἀνάλογον δὲ, ὥςπερ εἴ τις εἴποι, ὅτι ἀρχαί εἰσι τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ ςέρησις καὶ ἡ ὕλη. ἀλλ' ἕκαςον τούτων ἕτερον περὶ ἕκαςον γένος ἐςίν, οἷον ἐν χρώματι λευκόν, μέλαν, ἐπιφάνεια· φῶς, σκότος, ἀήρ· ἐκ δὲ τούτων ἡμέρα καὶ νύξ* u. s. w. vergl. b, 26., c. 5. p. 1071, a, 33.

3) metaphys. *Θ*, 6. p. 1048, a, 35. *δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαςα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον. καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαςον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερον μόριον ἔςω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν. λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε* (Bonitz obs. p. 47.). *τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ' ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην.* Die Beispiele sind unter sich nur *τῷ ἀνάλογον* ähnlich, da sie in verschiedene Kategorien gehören, die einen in diejenigen, in welche die Bewegung fällt, die andern in die *οὐσία*.

ist das Aehnliche im Quale. Zunächst mit Bezug auf die pythagoreische Zahlenlehre bemerkt Aristoteles am Schlusse der Metaphysik (*N*, 6. p. 1093, b, 19.): es gebe in jeder Kategorie des Seienden das Analogon; wie sich das Gerade in der Länge, so verhaltè sich in der Breite das Ebene, vielleicht in der Zahl das Gerade, in der Oberfläche das Weisse.[1]) Offenbar ist diese Analogie durch die unveränderte Richtung geleitet, die noch in der Oberfläche durch das Mittelglied des Glatten zum Weissen (*διακριτικόν*) führen mag, aber in der ungeraden Zahl, die freilich im Text steht, unverständlich würde.

So stellen sich die Kategorien bei Aristoteles, wenn man, was sie gemeinschaftlich haben können, betrachtet.

21. Wer die Ansicht gefasst hat, dass in den Kategorien der Kreis aller Begriffe umschrieben und eingetheilt sei, dem muss es auffallen, wenn er an verschiedenen Stellen gewahrt, dass zwei Begriffe, *δύναμις* und *ἐνέργεια*, die bei Aristoteles von so wesentlicher Bedeutung sind, ausserhalb der Kategorien gesetzt sind. Werden dadurch die Kategorien gekreuzt oder einer höhern Ordnung unterworfen? Oder stehen sie gleichgültig neben den Kategorien?

Ehe wir das Verhältniss untersuchen, möge zunächst die Thatsache bezeugt werden. Sie tritt am deutlichsten in dem synonymischen Buch der Metaphysik hervor, wo die Bedeutungen des Seienden angegeben werden (*Δ*, 7. p. 1017, a, 35.). Zunächst wird, was an sich ist, in den Gestalten der Kategorien bezeichnet; dann bedeutet das Sein Wahres und das Nicht-Sein Falsches, endlich bezeichnet das Sein auch das Seiende dem Vermögen und

---

1) metaphys. *N*, 6. p. 1093, b, 19. *ἐν ἑκάστῃ γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορίᾳ ἐστὶ τὸ ἀνάλογον, ὡς εὐθὺ ἐν μήκει, οὕτως ἐν πλάτει τὸ ὁμαλόν, ἴσως ἐν ἀριθμῷ τὸ περιττόν* (vielmehr *ἄρτιον*), *ἐν δὲ χρόᾳ τὸ λευκόν.*

der Wirklichkeit nach. Hier kommt offenbar, wenn man das Seiende in der subjectiven Beziehung des Wahren ausscheidet, das Sein nach Potenz und Actus zu den Kategorien hinzu.[1]) Diese selbe Dreitheilung liegt den Stellen der Metaphysik *E*, 2. p. 1026, a, 23., *Θ*, 10. p. 1051, a, 34. zu Grunde und ebenso *N*, 2. p. 1089, a, 26., in welcher letztern das Nicht-Seiende behandelt wird.[2]) Ferner wird neben die Kategorien das Seiende *κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν* gestellt. *Θ*, 1. p. 1045, b, 32.[3]) Endlich mag an die Vorfragen erinnert werden, die Aristoteles d. anim. I, 1. §. 3. aufwirft, in welchen auf ähnliche Weise bei der Begriffsbestimmung der Seele die

---

1) metaphys. *Δ*, 7. p. 1017, a, 35. *ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν, τὸ μὲν δυνάμει ῥητόν, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων· ὁρῶν τε γὰρ εἶναί φαμεν καὶ τὸ δυνάμει ὁρῶν καὶ τὸ ἐντελεχείᾳ· καὶ τὸ ἐπίςασθαι ὡςαύτως καὶ τὸ δυνάμενον χρῆσθαι τῇ ἐπιςήμῃ καὶ τὸ χρώμενον· καὶ τὸ ἠρεμοῦν καὶ ᾧ ἤδη ὑπάρχει ἠρεμία καὶ τὸ δυνάμενον ἠρεμεῖν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν. καὶ γὰρ Ἑρμῆν ἐν τῷ λίθῳ φαμὲν εἶναι καὶ τὸ ἥμισυ τῆς γραμμῆς καὶ τὸν σῖτον τὸ μήπω ἁδρόν.*

2) metaphys. *E*, 2. p. 1026, a, 33. *Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθὲς καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐςὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον· ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ* u. s. w. metaphys. *Θ*, 10. p. 1051, a, 34. *ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τἀναντία* u. s. w. *N*, 2. p. 1089, a, 26. *ἐπειδὴ τὸ μὲν κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὂν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται, παρὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς ψεῦδος λέγεται τὸ μὴ ὂν καὶ τὸ κατὰ δύναμιν* u. s. w.

3) metaphys. *Θ*, 1. p. 1045, b, 32. *ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὂν τὸ μὲν τὸ τὶ ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον* u. s. w.

Möglichkeit der δύναμις und ἐντελέχεια zu den Kategorien hinzutritt. [1])

Wir dürfen den Begriff der δύναμις und ἐνέργεια hier voraussetzen [2]) und verfolgen nur sein Verhältniss zu den Kategorien. Bei genauerer Beachtung geht aus mehreren Stellen hervor, dass die Dynamis und Energie weder gleichgültig neben den Kategorien herläuft, noch sich auf eine oder mehrere beschränkt, sondern durch alle durchgeht und sich auf alle anwenden lässt. Schon die eben angeführte Erwähnung im synonymischen Buch der Metaphysik (Δ, 7. p. 1017, a, 35.) schliesst diese Voraussetzung ein. Denn nachdem die Kategorien als Bedeutungen des Seienden namhaft gemacht sind, heisst es weiter: ferner bezeichne das Seiende von diesem Genannten (τῶν εἰρημένων τούτων) theils das der Potenz, theils das dem Actus nach Ausgesagte, und wenn die Beispiele, die hinzugefügt werden, zunächst auf die Kategorie des ποιεῖν führen, so scheinen sie fast wie Beispiele die συμβεβηκότα überhaupt zu vertreten; wenigstens wird ihnen gegenüber hinzugefügt, dass die δύναμις und

1) d. anim. I, 1. §. 3. p. 402, a, 22. πρῶτον δ' ἴσως ἀναγκαῖον διελεῖν ἐν τίνι τῶν γενῶν καὶ τί ἐστι, λέγω δὲ πότερον τόδε τι καὶ οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ καί τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν, ἔτι δὲ πότερον τῶν ἐν δυνάμει ὄντων ἢ μᾶλλον ἐντελέχειά τις· διαφέρει γὰρ οὔ τι σμικρόν.

2) Ueber die Bedeutung und die umfassende Anwendung dieser Begriffe bei Aristoteles siehe des Verf. Erörterung zu den Büchern üb. d. Seele II, 1. p. 295 ff. Wenn die Materie Dynamis ist, so darf man den Satz nicht, wie gewöhnlich geschieht, umkehren, als ob die Dynamis nur die Materie wäre. Vielmehr kann im Endlichen jeder der aristotelischen Gründe, einzeln und für sich allein genommen, Dynamis sein. vergl. phys. II, 3. p. 195, b, 3. und 16. πάντα δὲ ἢ ἐνεργοῦντα ἢ κατὰ δύναμιν. und die Beispiele metaphys. Θ, 6. p. 1048, b, 32 ff.

ἐνέργεια ebenso von den Substanzen ausgesagt werde, wie z. B. der Hermes der Potenz nach im Steine enthalten sei, aus dem er werden kann. Auf ähnliche Weise erscheinen zwei Gruppen der *δύναμις* und *ἐνέργεια* metaphys. Θ, 6. p. 1048, a, 35., von denen die eine in die Substanz, die andere in diejenigen Kategorien fällt, in denen Bewegung möglich ist.[1] An andern Stellen wird die Dynamis, wie metaphys. Θ, 3. p. 1047, b, 22.[2] oder die Entelechie, wie phys. III, 1. p. 200, b, 26.[3] von den Kategorien überhaupt ausgesprochen. In den vier Kategorien, in welchen Veränderung geschieht, geschieht sie *ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν* metaphys. Λ, 2. p. 1069, b, 16. Im Relativen sind endlich die Formen des Vermögens und des Wirklichen als Arten neben einander aufgeführt, *ποιητικὸν παθητικόν*, sowie *ποιοῦν πάσχον*.[4] Aus allem diesen folgt, dass Aristoteles die Dynamis und Energie in allen Kategorien zuliess.

So weit das Verhältniss der Dynamis und Energie reicht, so weit muss die Bewegung (*κίνησις*) reichen, deren Wesen es ist, die Dynamis zur Energie zu führen. Sie heisst eben darum unvollendete Energie, da sich in der Energie der Zweck, der in der *κίνησις* noch im Werden begriffen ist, bereits verwirklicht (vergl. besonders metaphys. Θ, 6. p. 1048, b, 18.).[5] Wenn nun, wie es scheint, die Dynamis und Energie als eine gemeinsame

---

1) Siehe die Stelle oben S. 156, Anm. 3.

2) metaphys. Θ, 3. p. 1047, a, 22. *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατόν.*

3) phys. III, 1. p. 200, b, 26. *ἔστι δή τι τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ μόνον, τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ, τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ τοσόνδε, τὸ δὲ τοιόνδε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοῦ ὄντος κατηγοριῶν ὁμοίως.*

4) metaphys. Δ, 15. p. 1021, a, 14.

5) Vergl. des Verf. Commentar zu d. anim. II, 1. p. 303 ff.

Differenz durch alle Kategorien durchgeht, so greift in alle die *κίνησις* ein, indem sie, was in der Dynamis und Energie für sich festgehalten ist, real auf einander bezieht; und schon darum ist es so schwer, die *κίνησις* einer bestimmten Kategorie zuzuweisen, wie sich uns oben diese Schwierigkeit zeigte. Theophrast setzt ausdrücklich, weil die Bewegung Energie des Möglichen als Möglichen ist, so viele Arten der Bewegung, als Kategorien da sind,[1]) und erklärt sie selbst als eine Art der Energie, welche allgemeiner sei, da es auch, wie die Form, eine bewegungslose Energie gebe.[2]) Dadurch würde die *κίνησις* selbst wie die *ἐνέργεια* ausserhalb der einzelnen Kategorien gesetzt werden, durch sie alle durchgehend. Andererseits ist die *δύναμις* allgemeiner als die *κίνησις*, wie z. B. auch das Nicht-Seiende, dem keine Bewegung zukommt, gedacht und begehrt werden kann, also der Potenz nach in das Leiden fällt (metaphys. Θ, 3. p. 1047, a, 32.).[3]) So erstreckt sich die Dynamis und Energie weiter, als die Bewegung.

Insbesondere ist Aristoteles auf das Verhältniss der Energie zur Qualität aufmerksam, und er tadelt diejenigen, welche die *ἕξις*, die Art des Quale, unter die

1) Simplic. ad phys. III, 1. fol. 92, b. nach den dort angeführten Stellen aus Theophrast's zweitem und drittem Buch über die Bewegung.

2) Simplic. ad categ. fol. 77, b. §. 20. ed. Bas.

3) metaphys. Θ, 3. p. 1047, a, 32. *δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιςα ἡ κίνησις εἶναι· διὸ καὶ τοῖς μὴ οὖσιν οὐκ ἀποδιδόασι τὸ κινεῖσθαι, ἄλλας δέ τινας κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δ' οὔ. τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργείᾳ ἔσονται ἐνεργείᾳ* (weil sie es sein könnten). *τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐςίν· οὐκ ἔςι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐςίν.* metaphys. Θ, 1. p. 1046, a, 1. *ἐπὶ πλέον γάρ ἐςιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν.*

Energie oder die Energie unter die *ἕξις* stellen (top. IV, p. 125, b, 15.).[1]) Man darf daher nicht die Dynamis und Energie als specifische Differenzen nehmen, welche in die einzelnen Kategorien hineintreten, sondern sie nehmen vielmehr den Inhalt derselben auf eigenthümliche Weise in sich auf. Ein Gegensatz der Energie gegen die Qualität liegt auch der kurzen Polemik einer Stelle der nikomachischen Ethik zu Grunde (X, 2. p. 1173, a, 14.). Die Lust, hatten Einige behauptet, sei darum kein Gut, weil sie nicht Qualität sei. Aristoteles giebt das Letzte zu; aber seine Einrede geht dahin, dass die Energien der Tugend und der Glückseligkeit ebensowenig Qualitäten und doch Güter seien. Die Tugend ist sonst nach Aristoteles *ἕξις* (vergl. z. B. eth. Nicom. II, 4. p. 1106, a, 12.), die gemeinsame Quelle bestimmter Handlungen, also Qualität; aber die einzelnen *ἐνέργειαι* der Tugend sind keine Qualität.[2])

Wenn wir fragen, wie es geschehe, dass zu den Kategorien, die doch das Seiende zu erschöpfen scheinen, eine solche zweite Theilung noch hinzutreten könne: so giebt uns darauf Aristoteles nirgends eine ausdrückliche Antwort. Aber vielleicht offenbart sich eine innere Uebereinstimmung, wenn wir auf den Ursprung der Kategorien achten. Die Kategorien sind abgelöste Prädicate (*τῶν*

---

1) Ueber das Verhältniss der Energie zur *ἕξις*, die aus der wiederholten Thätigkeit entspringt, s. zu d. anim. II, 1. p. 310., wo die Stelle der Topik erläutert ist.

2) eth. Nicom. X, 2. p. 1173, a, 14. *οὐ μὴν οὐδ' εἰ μὴ τῶν ποιοτήτων ἐστὶν ἡ ἡδονή, διὰ τοῦτ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν, οὐδ' ἡ εὐδαιμονία.* Da die Stelle eine Widerlegung ist, so lässt sich aus ihr zugleich vermuthen, dass sich schon die Platoniker mit der Bestimmung solcher Begriffe, wie *ποιότης, ἐνέργεια*, beschäftigten.

κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων); der Begriff des Möglichen und Wirklichen ist hingegen kein reales Prädicat. Wie zunächst in der Copula das Sein und Nicht-Sein die Begriffe in Beziehung setzt und zu ihnen hinzutritt, so wird weiter das Sein und Nicht-Sein selbst Substrat und es nimmt die hinzutretenden Bestimmungen des Möglichen, Wirklichen, Nothwendigen in sich auf. Wenn sich die Copula wie ein formales Element zu den Prädicaten verhält, so verhalten sich jene modalen Begriffe wiederum als formend zu dem Sein der Copula. Das ist die Ansicht, welche der Erörterung d. interpret. c. 22. zu Grunde liegt,[1]) und in diesem Sinne nennt Aristoteles die modalen Begriffe des Satzes *πρόςθεσις* (d. interpret. c. 12. p. 21, b, 30.) oder *πρόςρησις* (analyt. pr. I, 2. p. 25, a, 2.). Wenn daher Aristoteles dem Wesen der Kategorien als Prädicaten treu blieb, so mussten im Verfolg dieser Auffassung die modalen Bestimmungen, die in der *δύναμις* und *ἐνέργεια* zu realen Begriffen ausgeprägt werden, eine zweite Eintheilung begründen und zu jenen hinzutreten.

So bestätigt sich auch in dieser scheinbaren Ano-

---

1) d. interpret. c. 12. p. 21, b, 26. *γίνεται γὰρ ὥςπερ ἐπ' ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι προςθέσεις, τὰ δ' ὑποκείμενα πράγματα τὸ μὲν λευκὸν τὸ δ' ἄνθρωπος, οὕτως ἐνταῦθα τὸ μὲν εἶναι καὶ μὴ εἶναι ὡς ὑποκείμενον γίνεται, τὸ δὲ δύνασθαι καὶ τὸ ἐνδέχεσθαι προςθέσεις διορίζουσαι, ὥςπερ ἐπ' ἐκείνων τὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ὁμοίως αὗται ἐπὶ τοῦ εἶναι δυνατὸν καὶ εἶναι οὐ δυνατόν.* Wie im einfachen Urtheil, der Mensch ist weiss, Mensch und weiss die Materie ist (*τὰ ὑποκείμενα πράγματα*), die beiden zu Grunde liegenden Begriffe der Sache, deren Verhältniss die hinzutretende Copula bestimmt: so wird das Sein selbst für die hinzukommende Bestimmung des Möglichen, Nothwendigen zum Substrat. Das *ἀναγκαῖον ἁπλῶς* ist an und für sich *ἐνέργεια* (metaphys. Θ, 8. p. 1050, b, 15.).

malie die Einheit des Grundgedankens, der Ursprung der Kategorien aus Satzverhältnissen.

22. Wir suchen nun im Aristoteles die einzelnen Anwendungen der Kategorien auf, und zwar zunächst in der Logik. Der Gebrauch ist sparsamer, als man denken sollte.

In der Logik dienen die Kategorien dazu, um das *ὁμώνυμον* zu unterscheiden. Sie sind die Gesichtspunkte, nach welchen man die Identität oder Verschiedenheit des Begriffs beurtheilen soll. So wird z. B. unter demselben Namen des Guten Verschiedenes verstanden, das hervortritt, wenn man es nach den Kategorien beurtheilt, die als die letzten Differenzen gelten (top. I, 15. p. 107, a, 3.,[1]) vergl. eth. Nicom. I, 4. p. 1096, a, 23.). An einer andern Stelle (top. I, 5. p. 102, a, 25.) wird das eigenthümliche Merkmal, das einem Begriff als solchem zukommt (*ἴδιον ἁπλῶς*) demjenigen Eigenthümlichen entge-

1) top. I, 15. p. 107, a, 3. *σκοπεῖν δὲ καὶ τὰ γένη τῶν κατὰ τοὔνομα κατηγοριῶν, εἰ ταὐτά ἐςιν ἐπὶ πάντων. εἰ γὰρ μὴ ταὐτά, δῆλον ὅτι ὁμώνυμον τὸ λεγόμενον, οἷον τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐδέσματι μὲν τὸ ποιητικὸν ἡδονῆς, ἐν ἰατρικῇ δὲ τὸ ποιητικὸν ὑγιείας, ἐπὶ δὲ ψυχῆς τὸ ποιὰν εἶναι, οἷον σώφρονα ἢ ἀνδρείαν ἢ δικαίαν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου. ἐνιαχοῦ δὲ τὸ ποτέ, οἷον τὸ ἐν τῷ καιρῷ ἀγαθόν· ἀγαθὸν γὰρ λέγεται τὸ ἐν τῷ καιρῷ. πολλάκις δὲ τὸ ποσόν, οἷον ἐπὶ τοῦ μετρίου· λέγεται γὰρ καὶ τὸ μέτριον ἀγαθόν. ὥςε ὁμώνυμον τὸ ἀγαθόν.* Der allgemeine Zweckbegriff, der sich in den Kategorien in verschiedener Bestimmtheit darstellt, ist für sich dem Aristoteles so leer und darum so vieldeutig, wie das Seiende (eth. Nicom. I, 4.). *ὡςαύτως δὲ καὶ τὸ λευκὸν ἐπὶ σώματος μὲν χρῶμα* (in der Substanz), *ἐπὶ δὲ φωνῆς τὸ εὐήκοον* (in der Qualität oder Thätigkeit). *παραπλησίως δὲ καὶ τὸ ὀξύ· οὐ γὰρ ὡςαύτως ἐπὶ πάντων τὸ αὐτὸ λέγεται· φωνὴ μὲν γὰρ ὀξεῖα ἡ ταχεῖα* (in der Thätigkeit), *καθάπερ φασὶν οἱ κατὰ τοὺς ἀριθμοὺς ἁρμονικοί, γωνία δ' ὀξεῖα ἡ ἐλάσσων ὀρθῆς* (Relation), *μάχαιρα δὲ ἡ ὀξυγώνιος* (Qualität).

gengesetzt, das ihn nur zu Zeiten oder nicht für sich, sondern nur gegen Anderes unterscheidet. Jenes ist in dem Geschlecht und der specifischen Differenz gegründet, die in die *οὐσία* fallen, dieses in andern Kategorien.[1]) Das *ἴδιον* selbst kann ein Quale oder Quantum oder eine Thätigkeit, kurz eine andere Kategorie, als die Substanz, sein, und insofern ein *συμβεβηκός*. Inwiefern aber das *ἴδιον* dem Begriffe nothwendig ist, würde sich darin bei näherer Betrachtung, ähnlich wie bei der specifischen Differenz, ein Mittleres zwischen der Substanz und dem Accidens finden. Aristoteles hat dies nicht weiter verfolgt. Ihm ist es genug, das Allgemeine, worin das *ἴδιον ἁπλῶς* sein Wesen hat, von dem Eigenthümlichen, das der zufälligen Vereinzelung angehört, durch Kategorien wie *πρός τι, ποτέ* zu unterscheiden.

An einer Stelle der Analytika (analyt. post. I, 22. p. 82, b, 37.) werden die Kategorien als letzte Begriffe des Allgemeinen vorausgesetzt, um darzuthun, dass der Beweis nach der Seite des Allgemeinen hin nicht ins Unendliche gehen könne. Aus der begrenzten Zahl der Kategorien, die ohne Weiteres als gewiss und fest angenommen wird, folgt die Unmöglichkeit.

Eine Stelle der Topik (I, 9. p. 103, b, 20.), in welcher die Kategorien auf die Sätze bezogen werden, wenn

1) top. I, 5. p. 102, a, 18. Indem das *ἴδιον* so bestimmt wird, dass es zwar nicht den schöpferischen Begriff der Sache kund giebt, aber ihm doch allein zukommt und an der Stelle der Sache ausgesagt werden kann, heisst es weiter: *οὐθεὶς γὰρ ἴδιον λέγει τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλῳ ὑπάρχειν, οἷον τὸ καθεύδειν ἀνθρώπῳ, οὐδ' ἂν τύχῃ κατά τινα χρόνον μόνῳ ὑπάρχον. εἰ δ' ἄρα τι καὶ λέγοιτο τῶν τοιούτων ἴδιον, οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ ποτὲ ἢ πρός τι ἴδιον ῥηθήσεται· τὸ μὲν γὰρ ἐκ δεξιῶν εἶναι ποτὲ ἴδιόν ἐστι, τὸ δὲ δίπουν πρός τι ἴδιον τυγχάνει λεγόμενον, οἷον τῷ ἀνθρώπῳ πρὸς ἵππον καὶ κύνα.*

sie den *ὅρος*, das *γένος*, *ἴδιον*, *συμβεβηκός* aussprechen, ist bereits oben behandelt worden;[1]) und dort wurde die veränderte und erweiterte Ansicht bemerkt, wornach die erste Kategorie als *τί ἐστι* auch die übrigen Kategorien begreift, wenn sie das Substantielle von einem Begriff derselben Kategorie aussagen.

Inwiefern der Syllogismus nach der Auffassung des Aristoteles auf der Unterordnung der Begriffe ruht, könnten, scheint es, die Analytika mit ihren Principien an die Kategorien anknüpfen; denn in den Kategorien werden ja die obersten Geschlechter sammt den nächsten Arten entworfen. Wirklich findet sich auch in den Kategorien der Ausdruck desjenigen Gesetzes, das im Wesentlichen der Syllogismus befolgt und in wenig veränderter Fassung das *dictum de omni et de nullo* heisst.[2]) Indessen bleibt die Schrift der Kategorien für sich. Die Analytika setzen von Neuem an, um die Syllogistik zu begründen, und nehmen dabei nirgends auf die Kategorien Rücksicht. Vielleicht ist auch dies nicht blind geschehen. In den Kategorien (c. 5. p. 3, a, 15.) wird die Aussage aller *συμβεβηκότα* so gefasst, dass sie nur dem Namen, nicht dem Begriff nach von der Substanz ausgesprochen werden. Diese Ansicht geräth leicht mit dem Begriff der Unterordnung in Streit, auf den doch Aristo-

---

1) Siehe oben S. 46.

2) categ. c. 3. p. 1, b, 10. *ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορῆται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται, οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῷον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορηθήσεται τὸ ζῷον· ὁ γὰρ τὶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ζῷον.* c. 5. p. 3, b, 4., vergl. des Verf. elementa logices Aristoteleae zu §. 23.

teles die Syllogistik baut und der mehr fordert, als jene Homonymie.[1])

Zur schärfern Bestimmung der Termini als Prädicate wird an die Kategorien erinnert. analyt. pr. I, 37. p. 49, a, 6.

In der Metaphysik werden die Kategorien als gegeben vorausgesetzt. Da das Seiende als Seiendes erkannt werden soll, so verfährt Aristoteles so, dass er die Bedeutungen des Seienden unterscheidet, um durch Ausschliessung das Seiende im metaphysischen Sinne zu begrenzen. In der Anlage eines solchen indirecten Beweises bilden die Kategorien ein Glied. Das Seiende wird so bestimmt, dass es erstens *per accidens* (*κατὰ συμβεβηκός*), dann im modalen Sinne als wahr oder falsch, endlich im Sinne der Kategorien ausgesagt werde (*E*, 2. p. 1026, a, 33., vergl. *Z*, 1. p. 1028, a, 10.). Indem zunächst gezeigt wird, dass die Metaphysik weder das Zufallende, noch das Wahre oder Falsche als ihren eigentlichen Gegenstand meine, schliessen sich sodann die Kategorien ausser der Substanz durch ihr eigenes Wesen aus. Es bleibt daher für die Metaphysik die Erörterung der *οὐσία* im letzten und höchsten Sinne übrig, da in ihr als dem Ersten alle Kategorien wurzeln.

Wie nun überhaupt die Kategorien für sich noch nichts über Potenz und Actus bestimmen, die ausserhalb derselben fallen, so wird dann weiter die metaphysische *οὐσία* in ihrem Verhältniss zur *δύναμις* und *ἐνέργεια* untersucht (*Θ*, 1. p. 1045, b, 27.), und dies dahin bestimmt, dass die erste Substanz Energie sei. Denn die Energie ist überhaupt das Erste und der Zweck, um dessen willen das Werden ist und überhaupt die Potenz genommen

---

1) analyt. pr. I, 1. p. 24, b, 26.

wird, ist Ursprung und Energie (Θ, 8., besonders p. 1050, a, 8.). Da die Bewegung ewig ist, so muss mit ihr die Substanz, die das Erste ist, ewig sein. Wäre diese nur der Potenz nach, so könnte sie auch nicht sein und genügte dann nicht der ewigen Bewegung, deren Substanz sie ist (Λ, 6., besonders p. 1071, b, 17.). Was schlechthin nothwendig ist, wie das erste Wesen (Λ, 7. p. 1072, b, 10., vergl. Θ, 8. p. 1050, b, 13.), ist dadurch Energie; denn es kann sich nicht anders verhalten, wie die Potenz so und anders sein kann. So geht im Unbedingten Wesen und Thätigkeit zusammen. Der Zweck (Λ, 7. p. 1072, a, 25.) ist das Unbewegte, das da bewegt; und im Unbewegten liegt die οὐσία, im Bewegenden zugleich die ἐνέργεια ausgesprochen. Es ist dies eine andere Auffassung jener Vereinigung der Ruhe und der Bewegung, welche Plato's Sophistes im Seienden sucht; aber trotz der Verschiedenheit ist im innersten Sinne eine Verwandtschaft. Im Guten, das mit dem schlechthin Seienden, dem Endzweck der Dinge, gesetzt wird, erkennt man dieselbe Bestimmung wieder. Denn wenn Aristoteles in der Glückseligkeit des Einzelnen, wie im Begriff des Staats, das αὔταρκες, das sich selbst genügt, geltend macht (eth. Nicom. I, 5. p. 1097, b, 7., polit. I, 2. p. 1252, b, 34.): so bezeichnet es die selbstständige Substanz im Gegensatz des nach aussen gekehrten und von Andrem abhängigen Relativen. Diese Betrachtung der οὐσία geschieht zwar auf der Voraussetzung der Kategorien, aber unterscheidet sich als eigentlich metaphysisch von den allgemeinen Begriffsbestimmungen derselben.

Da das Wesen der metaphysischen Substanz untersucht wird, kommt es in Frage, ob sie die Materie sei (metaphys. Z, 3. p. 1028, b, 33.). Die Materie ist, wie die Substanz, ein Letztes, auf welches als auf ein Sub-

ject alles Andere, aber welches selbst auf nichts bezogen wird. Indem sie diesen Charakter mit der *οὐσία* theilt, ist sie doch nicht, wie diese, das selbstständig Geschiedene und für sich Begrenzte (*τὸ χωριςὸν καὶ τόδε τι*). Dabei benutzt Aristoteles die Kategorien, um wenigstens negativ die Materie zu bezeichnen. Sie ist an sich keine der Kategorien, wodurch sonst das Seiende bestimmt und begrenzt wird, und auch nicht die Substanz, die selbst von der Materie ausgesagt wird, wie etwa, dass das Erz eine Bildsäule ist, ohne dass die Materie von der Substanz ausgesprochen würde. Indem sie auf diese Weise das Letzte ist, kommen ihr auch die Verneinungen nur beziehungsweise zu. Da die Kategorien das Bestimmende sind, so drückt Aristoteles auf diese Weise aus, dass die Materie, in sich bestimmungslos, doch das Bestimmende trage, und das ist im Grunde der Begriff der Potenz, mit der Aristoteles sonst die Materie bezeichnet.[1])

Auf dem physischen Gebiete ist die bedeutendste Anwendung der Kategorienlehre diejenige, welche sich bei der Bestimmung der verschiedenen Arten der Bewegung findet. Es gehören dahin die Stellen metaphys. *Λ*, 2. p. 1069, b, 9., phys. V, 1. p. 225, b, 5., V, 2. p. 226, a, 22. (metaphys. *K*, 12. p. 1068, b, 15.), vergl. phys. III, 1. p. 200, b, 27.

---

1) metaphys. *Z*, 3. p. 1029, a, 16. *ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐθὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τι ἐςὶ τὸ ὁριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥςε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπουμένοις. λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥριςαι τὸ ὄν. ἔςι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαςον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάςῃ. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης. ὥςε τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τὶ οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐθέν ἐςιν. οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις· καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός.*

Die Umwandlung (*μεταβολή*) ist nach Aristoteles der weitere, die Bewegung (*κίνησις*) der engere Begriff. Indem jene auch da eine Stelle hat, wo das Nicht-Seiende in das Seiende und das Seiende in das Nicht-Seiende übergeht, und in diesem Falle, auf die Substanz bezogen (*κατὰ τὴν οὐσίαν*), als Entstehen und Vergehen (*γένεσις, φθορά*) auftritt: ist die Bewegung an das Seiende und das Substrat gebunden, da sich Nicht-Seiendes nicht bewegt, und es keine Bewegung ausser den Dingen giebt. Entstehung und Vergehen werden daher nicht als Bewegungen (*κινήσεις*) bezeichnet. Es fragt sich nun, wie viele Arten der Bewegung es gebe. Um die Antwort zu finden, werden die Kategorien herbeigerufen. Inwiefern die Bewegung den Zustand der Dynamis zur Energie oder Entelechie, die Potenz zum Actus führt und als vermittelnd zwischen beide fällt:[1]) so erscheinen hier die Kategorien als die Differenzen derjenigen allgemeineren Begriffe, welche als *δύναμις, ἐνέργεια, κίνησις* zu Einem Kreise gehören. Wenn sich zehn Kategorien darbieten und möglicher Weise durch alle zehn in die weite *κίνησις* Unterschiede eintreten können: so kommt es darauf an, ein Merkmal zu finden, nach welchem die Kategorien in die Bewegung einzulassen oder von ihr auszuschliessen sind. Hatte Aristoteles in den Kategorien sorgsam erwogen, wie sich zu den einzelnen der Begriff des Gegensatzes verhalte, so findet diese Seite hier ihre Anwendung. Denn die Bewegung geschieht aus dem Entgegengesetzten ins Entgegengesetzte oder einem Mittlern, das doch durch die Gegensätze bestimmt ist (phys. V, 1. p. 224, b, 28., vergl. p. 225, a, 34.). Die Kategorie der *οὐσία* kann schon nach der obigen Bestimmung in die Bewe-

---

1) Siehe des Verf. Commentar zu den Büchern über die Seele S. 303 ff.

gung nicht aufgenommen werden, aber auch darum nicht, weil es nichts einer Substanz Entgegengesetztes giebt (phys. V, 2. p. 225, b, 10., vergl. categ. c. 5. p. 3, b, 24.). Im Relativen giebt es Gegensätze, wenn auch nur in einer Gattung desselben (categ. c. 7. p. 6, b, 15., vergl. metaphys. *I* (X), 6. p. 1056, b, 35. *Δ*, 15. p. 1021, a, 29.).[1] Daher ist von dieser Seite nur die andere ausgeschlossen, die keinen Gegensatz darstellt. Aber bei der Bewegung ist eine gegenseitige Beziehung der Gegensätze, so dass, wenn sich der eine ändert, auch der andere dadurch geändert wird und dies geschieht nicht immer bei den Gegensätzen des Relativen. Das eine Glied kann sich ändern und die Beziehung doch dieselbe bleiben. Ferner giebt es keine Bewegung in der Kategorie des Thuns oder Leidens oder des Bewegens und Bewegtwerdens, weil das so viel hiesse, als ob es eine Bewegung der Bewegung, eine Entstehung der Entstehung gäbe. Das *κεῖσθαι* und *ἔχειν* wird nicht erwähnt, entweder, weil es sich von selbst ausschliesst und keinen Gegensatz zulässt oder weil es sich wol auf *ποιεῖν* und *πάσχειν*, wenn man beide in weiterem Sinne fasst, zurückführen lässt. Sind nun die genannten Kategorien keine Differenzen der allgemeinen Bewegung, so bleibt das Quale, das Quantum und das Wo übrig. Diese Kategorien enthalten alle Gegensätze in sich, wobei freilich, was das Quantum betrifft, eine etwas andere Ansicht herrscht, als categ. c. 6. p. 5, b, 11. Wenn man diesen Beweis überblickt, der, um die Möglichkeit zu erschöpfen und durch Ausschliessung zu begrenzen, den Begriff der Bewegung an den Kategorien versucht: so muss es auffallen, dass die Zeit (die Kategorie des *ποτέ*) unerwähnt übergangen ist. Inwiefern aber im vorigen Buch (phys. IV, 10. p. 217, b,

---

1) Siehe oben S. 123.

29 ff.) die Zeit als die Zahl und das Maass der Bewegung bestimmt und ferner gezeigt war, dass alle Bewegung in der Zeit sei, d. h. durch die Zeit gemessen werde: so durfte die Kategorie des Wann von selbst überschlagen werden.[1]) Auf solche Weise werden mit Hülfe der Kategorien die Arten der Bewegung bestimmt.[2])

Bei der Frage, ob es eine Entstehung schlechthin gebe, wird auf die Kategorien Rücksicht genommen und namentlich darauf hingewiesen, dass das, was die Kategorien ausser der *οὐσία* aussagen, nur werden könne, wenn die *οὐσία* vorausgesetzt werde. Es liegt dabei eine Uebereinstimmung der logischen Prädicate mit den realen Eigen-

---

1) Wenigstens in der Physik. Wenn in der Metaphysik dem Buche *K* eine solche Erörterung nicht vorangeht, so erscheinen diese Kapitel auch von dieser Seite als eingesetzt und aus der Physik in die Metaphysik übertragen.

2) Das Wesentlichste dieser Begrenzung lautet in der Stelle phys. V, 2. p. 225, b, 10., wie folgt: *κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔςι κίνησις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων ἐναντίον. οὐδὲ δὴ τῷ πρός τι· ἐνδέχεται γὰρ θατέρου μεταβάλλοντος ἀληθεύεσθαι θάτερον μηδὲν μεταβάλλον, ὥςε κατὰ συμβεβηκὸς ἡ κίνησις αὐτῶν. οὐδὲ δὴ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος, οὐδὲ παντὸς κινουμένου καὶ κινοῦντος ὅτι οὐκ ἔςι κινήσεως κίνησις οὐδὲ γενέσεως γένεσις, οὐδ' ὅλως μεταβολὴ μεταβολῆς* — — — p. 226, a, 23. *ἐπεὶ δὲ οὔτε οὐσίας οὔτε τοῦ πρός τι οὔτε τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, λείπεται κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποῦ κίνησιν εἶναι μόνον· ἐν ἑκάςῳ γάρ ἐςι τούτων ἐναντίωσις. ἡ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποιὸν κίνησις ἀλλοίωσις ἔςω· τοῦτο γὰρ ἐπέζευκται κοινὸν ὄνομα. λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ (καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιότης) ἀλλὰ τὸ παθητικόν, καθ' ὃ λέγεται πάσχειν ἢ ἀπαθὲς εἶναι. ἡ δὲ κατὰ τὸ ποσόν, τὸ μὲν κοινὸν ἀνώνυμον, καθ' ἑκάτερον δ' αὔξησις καὶ φθίσις, ἡ μὲν εἰς τὸ τέλειον μέγεθος αὔξησις, ἡ δ' ἐκ τούτου φθίσις. ἡ δὲ κατὰ τόπον καὶ τὸ κοινὸν καὶ τὸ ἴδιον ἀνώνυμος, ἔςω δὲ φορὰ καλουμένη τὸ κοινόν.* Vergl. d. anim. I, 3. §. 3. p. 406, a, 12.

schaften zu Grunde. Aber diese Anwendung greift nicht tief in die Untersuchung ein. Vergl. phys. I, 7. p. 190, a, 31., d. gen. et corr. I, 3. p. 317, b, 5., p. 319, a, 11.[1])

Es kann noch eine Stelle hieher gezogen werden, meteorol. IV, 1. p. 378, b, 20.,[2]) in welcher die Natur der Elemente betrachtet wird. Wenn dort Eigenschaften aufgeführt werden, die in der Kategorie des *ποιόν* (categ. c. 8.) unter die *δύναμις φυσική* fallen: so ist diese wiederum durch den Begriff des Thuns und Leidens (*ποιητικόν, παθητικόν*) zu besondern Arten übergeführt. Es liegt darin, wie es scheint, ein Beispiel vor, wie die Kategorien selbst unter einander zu artbildenden Unterschieden werden können. Die *δύναμις φυσική*, eine Art des *ποιόν*, wird durch die Differenz des *ποιεῖν* und *πάσχειν* auf einem bestimmten Gebiete zum *θερμόν* und *ψυχρόν*.

In dem ersten Buch über die Seele (d. anim. I, 5. §. 7. p. 410, a, 13.) wird die Ansicht derer untersucht, welche die Seele, damit sie Aehnliches durch Aehnliches erkenne, aus den Elementen bestehen lassen. Aristoteles fasst diesen Gedanken allgemeiner, indem er ihn in die Frage übersetzt, ob es denkbar sei, dass die Seele aus den Geschlechtern der Kategorien bestehe. Wenn er

---

1) phys. I, 7. p. 190, a, 31. *πολλαχῶς δὲ λεγομένου τοῦ γίγνεσθαι, καὶ τῶν μὲν οὐ γίγνεσθαι ἀλλὰ τόδε τι γίγνεσθαι, ἁπλῶς δὲ γίγνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνον, κατὰ μὲν τἆλλα φανερὸν ὅτι ἀνάγκη ὑποκεῖσθαί τι τὸ γιγνόμενον· καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ πρὸς ἕτερον καὶ ποτὲ καὶ ποῦ γίνεται ὑποκειμένου τινὸς διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς κατ' ἄλλου λέγεσθαι ὑποκειμένου, τὰ δ' ἄλλα πάντα κατὰ τῆς οὐσίας· ὅτι δὲ καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα ἄλλα ἁπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίγνεται, ἐπισκοποῦντι γένοιτ' ἂν φανερόν.*

2) meteor. IV, 1. p. 378, b, 21. *τὸ μὲν γὰρ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ὡς ποιητικὰ λέγομεν (τὸ γὰρ συγκριτικὸν ὥςπερ ποιητικόν τι ἐςί), τὸ δὲ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν παθητικόν (τὸ γὰρ εὐόριςον καὶ δυςόριςον τῷ πάσχειν τι λέγεται τὴν φύσιν αὐτῶν).*

die Unmöglichkeit zeigt, so thut er es dadurch, dass er die Kategorien, die unter sich nichts gemeinsam haben, nicht wie logische Formen, sondern in realer Natur nimmt.

In der Ethik begegnen wir insbesondere zweien Anwendungen, eth. Nicom. II, 4. p. 1105, b, 19. und I, 4. p. 1096, a, 17.

An der ersten Stelle[1]) liegt die Aufgabe vor, den Begriff der Tugend zu bestimmen, und indem es sich zunächst darum handelt, das Allgemeine zu bezeichnen, unter welches die Tugend fällt, setzt Aristoteles es wie ausgemacht, dass die Tugend entweder *πάθος* oder *δύναμις* oder *ἕξις* sein müsse, denn das in der Seele Geschehende sei von dieser dreifachen Art. Vergebens sucht man an der Stelle über die Nothwendigkeit dieser Eintheilung einen Fingerzeig; und man findet den Zusammenhang nur, wenn man sich der Kategorie des Quale erinnert. Aristoteles hat stillschweigend an sie angeknüpft, da die Tugend eine Eigenschaft der Seele ist. Unter dem Quale wurden vier Gattungen erkannt: *ἕξις καὶ διάθεσις, δύναμις φυσικὴ καὶ ἀδυναμία, πάθη, σχῆμα.* Die letzte (*σχῆμα*) fällt als äussere Gestalt von selbst hinweg, da es sich um etwas handelt, was in der Seele geschieht. Daher erschöpfen die aufgeführten Arten (*πάθη, δυνάμεις, ἕξεις*) die Möglichkeit des nächsten Geschlechts in der Begriffsbestimmung der Tugend. Indem

1) eth. Nicom. II, 4. p. 1105, b, 19. *μετὰ δὲ ταῦτα τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον. ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή.* Nachdem *πάθος* und *δύναμις* als mit dem Begriff der Tugend unverträglich ausgeschlossen sind, endigt die Stelle mit den Worten: *εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι. ὅ τι μὲν οὖν ἐστὶ τῷ γένει ἡ ἀρετή, εἴρηται.*

nun gezeigt wird, dass die Tugenden nicht *πάθη* und nicht *δυνάμεις* (*φυσικαί*)[1]) sind, bleibt nur die Eine Möglichkeit übrig, dass die Tugend zunächst (*τῷ γένει*) als *ἕξις* zu bestimmen sei. So dient auch hier die vorausgesetzte Eintheilung der Kategorien zur Anlage und zur Basis eines indirecten Beweises.

An der zweiten Stelle[2]) streitet Aristoteles gegen die Idee des Guten, die Plato in unbeschränkter Allge-

---

1) Den Ausdruck der Beziehung auf die *δυνάμεις φυσικαί* der Kategorien finden wir in den Worten p. 1106, a, 9.: *καὶ ἔτι δυνατοὶ μέν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει.*

2) eth. Nicom. 1. 4. p. 1096, a, 17. *οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποίουν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕςερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύαζον· τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐςι καὶ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ πρός τι, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρός τι· παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος, ὥς' οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτων ἰδέα. ἔτι ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ. ἔτι δ' ἐπεὶ τῶν κατὰ μίαν ἰδέαν μία καὶ ἐπιςήμη, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων ἦν ἂν μία τις ἐπιςήμη· νῦν δ' εἰσὶ πολλαὶ καὶ τῶν ὑπὸ μίαν κατηγορίαν, οἷον καιροῦ ἐν πολέμῳ μὲν ςρατηγική, ἐν νόσῳ δ' ἰατρική, καὶ τοῦ μετρίου ἐν τροφῇ μὲν ἰατρική, ἐν πόνοις δὲ γυμναςική.* Mit diesen Worten ist die entsprechende Stelle der eudemischen Ethik zu vergleichen. Eth. Eudem. I, 8. p. 1217, b, 25. *πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ὄν, ὥςπερ ἐν ἄλλοις διῄρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐςι, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποτέ, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάςῃ τῶν πτώσεών ἐςι τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῷ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ ποτὲ ὁ καιρός, τὸ δὲ*

meinheit an die Spitze stellte. Zunächst geht er darauf los, dass sie in eins zusammenfasse, was nothwendig geschieden sein müsse, und dadurch ebensowenig, als das Seiende, ein Einiges und Gemeinsames sei. Zum Behuf des Beweises nimmt er die festen Voraussetzungen der Kategorienlehre zur Hülfe. Inwiefern die Platoniker da, wo ein Späteres dem Frühern folgt, wie bei den Zahlen, das Beidem Gemeinsame nicht als Idee zulassen, da das Zweite von dem Ersten abhängig vielmehr in dieser Idee mit jenem Ersten einen gemeinsamen Grund empfangen würde (eth. Eudem. I, 8. p. 1218, a, 1.): so widersprechen sie sich in der Idee des Guten. Denn sie umfasst alle Kategorien gemeinsam, und doch ist die Substanz früher, als die übrigen Kategorien, und insbesondere früher, als das Relative. So wenig die auf einander folgenden und aus einander hervorgehenden Zahlen eine gemeinsame Idee haben: so wenig kann es mit den Kategorien geschehen, welche doch die Idee des Guten umfassen würde. In diesem Beweisgrunde kommt zunächst die Voraussetzung zur Anwendung, dass die Substanz die vorangehende Bedingung der übrigen Kategorien ist, überhaupt aber, wie es scheint, dass ihre Abfolge nach dem der Natur nach Frühern (*πρότερον τῇ φύσει*) entworfen ist. Ferner wird darauf hingewiesen, dass das Gute in verschiedene Kategorien gehöre, Gott und der Ver-

---

διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. ὥςπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὂν ἕν τι ἐςὶ περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιςήμη ἐςὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ u. s. w. In der Stelle der eudemischen Ethik ist die Kategorie des *πρός τι*, wie schon Simplicius (schol. coll. p. 61, b, 21.) bemerkt, und das *ποῦ* überschlagen, dagegen sind Beispiele aus dem *ποιεῖν* und *πάσχειν* gegeben. In der Polemik konnte es auf Vollständigkeit nicht ankommen. Vergl. magn. mor. I, 1. p. 1183, a, 9 ff.

stand unter die Substanz, die Tugend unter das Quale, das Ebenmässige unter das Quantum. Wenn es nun eine Voraussetzung der Kategorienlehre ist, dass jeder Begriff an sich nur unter Eine Kategorie falle und nur nebenbei und beziehungsweise auch unter eine andere: so ist dadurch ein in sich einartiges Gemeinsame, wie es die Idee sein muss, für alle diese Begriffe unmöglich; und die Homonymie täuscht über die verschiedenen Verhältnisse (top. I, 15. p. 107, a, 3.). In der Ausführung sehen wir dabei ein wichtiges Beispiel, wie sich die allgemeinen Kategorien zu besondern Gestalten bestimmen. Wird das Gute als die Differenz in den Kategorien angesehen, so gehen daraus besondere Begriffe hervor, wie z. B. in der Substanz Gott und Vernunft, in dem Quale die Tugenden, in dem Quantum das Angemessene, in dem Relativen das Nützliche, in der Zeit das Gelegene u. s. w. [1]) Der Ver-

---

1) Mit den aus den Darstellungen der Ethik angeführten Worten mag Suidas s. v. *ἀγαθόν* verglichen werden, eine Stelle, welche, wie schon Küster vermuthet, einem alten Erklärer des Aristoteles entnommen sein mag. *Ἀγαθὸν ὁμώνυμός ἐςι φωνή. κατηγορεῖται δὲ τὰ δέκα γένη τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέςιν αἱ δέκα κατηγορίαι. Καὶ τὸ μὲν ποιεῖν, ἐπεί ἐςί τινα ἀγαθὰ ὡς ποιητικά· λέγεται γὰρ τὸ ἀγαθοῦ ποιητικὸν ἀγαθόν, οἷον τῆς ὑγιείας ποιητικὸν ἢ ἡδονῆς καὶ ὅλως ὠφέλιμον· τὸ γὰρ ἐν τῷ ἐδέσματι ἀγαθὸν ὡς ποιητικὸν ἀγαθοῦ ἀγαθόν. τὸ δὲ ποιὸν ὑπὸ τὴν τοῦ ποιοῦ κατηγορίαν· ποτὲ δὲ τὸ ποιὸν ἐπὶ ψυχῆς· ὅταν γὰρ κατηγορήσωμεν τὸ ἀγαθὸν τῆς ψυχῆς, λέγοντες αὐτὴν ἀγαθήν, τὸ ποιὰν αὐτὴν εἶναι σημαίνομεν, οἷον σώφρονα ἢ ἀνδρείαν ἢ δικαίαν· ποιότητος δὲ παρουσίᾳ τὰ ποιά. ὁμοίως καὶ ἀνθρώπου· ὅταν γὰρ τὸ ἀγαθὸν κατηγορήσωμεν αὐτοῦ τὸ ποιὸν αὐτὸν εἶναι σημαίνομεν, οἷον σώφρονα, ἀνδρεῖον, δίκαιον, φρόνιμον. ἐνίοτε δὲ τὸ ἀγαθὸν τὸ ποτὲ σημαίνει· τὸ γὰρ ἐν τῷ προσήκοντι καιρῷ γινόμενον ἀγαθὸν λέγεται. σημαίνει δὲ ἀγαθὸν καὶ τὸ ποσόν. τὸ γὰρ μέτριον καὶ μὴ ὑπερβάλλον μήτε ἐνδέον εἴη ἂν ποσόν, καθόσον τοσοῦτόν τι. λέγεται καὶ ὡς οὐσία τὸ ἀγαθόν, ὡς θεός,*

lauf der Stelle bringt sogar in dem Beispiel des Gelegenen und Angemessenen neue Artbildungen, die wenigstens durch die ihnen entsprechenden Wissenschaften bezeichnet werden. Leider sind diese Andeutungen nur fragmentarisch und es fehlt uns die eigentliche Durchführung der Kategorien in das Bestimmte hinein.

Wir können es für keine eigentliche Anwendung der Kategorienlehre halten, wenn die Sprache, statt der concreten Vorstellungen, gern die abstracten Kategorien zum Ausdruck wählt, um die Gesichtspunkte scheinbar allgemeiner zu fassen, wie z. B. Aristoteles in der Politik IV, 12. von den qualitativen und quantitativen Elementen des Staates spricht, indem er unter jene Freiheit, Reichthum, Bildung, Adel der Geburt, unter diese die Menge der Bevölkerung bringt. Es ist dies mehr ein Einfluss auf die Darstellung, als auf den Gehalt der Sache. Die Sprache wird sondernder, verständiger, da sie einmal die ersten Begriffe gekostet hat; aber sie gewöhnt sich auch, die Kategorien starr und atomistisch aufzufassen.[1])

23. Fassen wir nun noch den Erfolg der Kategorien

νοῦς. λέγεται δὲ καὶ ὡς πρός τι· τὸ γὰρ σύμμετρον οὕτως ἀγαθόν. καὶ ἐν τῷ πάσχειν, ὡς τὸ θεραπεύεσθαι καὶ διδάσκεσθαι. ἔςι τι ἀγαθὸν καὶ ἐν τῷ ποῦ, οἷον τὸ ἐν Ἑλλάδι εἶναι, τὸ ἐν ὑγιεινοῖς χωρίοις εἶναι, τὸ ἐν ἡσυχίαν ἔχουσιν ἢ εἰρήρην. εἴη δ' ἂν καὶ ἐν τῷ κεῖσθαι, ὅταν ᾧ μὲν λυσιτελὲς τὸ καθέζεσθαι καθέζηται, ᾧ δὲ τὸ ἀνακεῖσθαι, ἀνάκειται, τῷ πυρέττοντι φέρε εἰπεῖν.

1) pol. IV, 12. p. 1296, b, 17. *ἔςι δὲ πᾶσα πόλις ἔκ τε τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ. λέγω δὲ ποιὸν μὲν ἐλευθερίαν πλοῦτον παιδείαν εὐγένειαν, ποσὸν δὲ τὴν τοῦ πλήθους ὑπεροχήν. ἐνδέχεται δὲ τὸ μὲν ποιὸν ὑπάρχειν ἑτέρῳ μέρει τῆς πόλεως, ἐξ ὧν συνέςηκε μερῶν ἡ πόλις, ἄλλῳ δὲ μέρει τὸ ποσόν, οἷον πλείους τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν γενναίων τοὺς ἀγεννεῖς ἢ τῶν πλουσίων τοὺς ἀπόρους, μὴ μέντοι τοσοῦτον ὑπερέχειν τῷ ποσῷ ὅσον λείπεσθαι τῷ ποιῷ.*

in einen Blick zusammen. Der Zweck des ganzen Entwurfs wird nur dann erreicht sein, wenn sich die Grundbegriffe in scharfen Grenzen von einander absetzen, und wenn eben dadurch sicher bestimmt wird, unter welchen derselben sich die einzelnen Begriffe unterordnen. Wie weit dies in den Kategorien geleistet ist, ergiebt sich, ohne dem Aristoteles spätere Gesichtspunkte aufzudringen, aus den vorangehenden Untersuchungen des Einzelnen. Aber die Antwort zerstreut sich darin an verschiedenen Punkten und wir sammeln sie daher hier zu einer Uebersicht.

Wenn wir den prägnanten Anfang einer solchen Lehre, wie die Kategorien, in seiner ganzen Bedeutung auffassen wollen, so müssen wir uns der uns schon durch die Grammatik anerzogenen Ordnung einige Augenblicke entwöhnen und uns aus der Schule der Abstraction und des Systems, in welcher heutzutage der Geist aufwächst und wollend oder nicht wollend Muttermilch und Mannesspeise empfängt, auf jenen Punkt zurückversetzen, auf welchem der logische Gedanke zur Selbstbesinnung erwachte. Da findet er sich zunächst wie in einer chaotischen Masse von Vorstellungen vor; und wie eine scharfe Aufmerksamkeit dazu gehörte, die Laute der Sprache zu sondern und nach den verschiedenen Endungen verschiedene Bildungen zu unterscheiden und auf solche Weise in dem verschwimmenden Meer von Lauten feste Gestalten zu erkennen: so bedurfte es noch einer grössern geistigen Kraft, um in der bunten, endlosen Mannigfaltigkeit der Vorstellungen Ordnungen aufzufinden. Zunächst lagen Allgemeines und Einzelnes, Nothwendiges und Zufälliges, Bejahung und Verneinung, Ganzes und Theile noch ununterschieden da. Daher erschien schon nach Plato's Philebus die Unterscheidung des Eins und Vielen wie ein göttlicher Fund, wie ein prometheisches Feuer

im Gebiete des irdischen Gedankens. Die Versuche der Unterscheidung vollendeten sich in Aristoteles Kategorien und trotz späterer Kritik blieb ihre Fassung bis in die neuere Zeit wie eine Vorherbestimmung der Logik. Es zeigte sich auch in diesem Beispiel die ganze determinirende Kraft des Anfangs; und daher ist es wichtig, sich über die aristotelischen Kategorien aus Aristoteles selbst und aus ihrem eigenen Zweck ein Urtheil zu bilden.

Es ist ein grosser Uebelstand, dass sich, so viel wir wissen, Aristoteles über den Grund des Entwurfs und über die Gliederung in zehn Begriffe nicht ausgesprochen hat und wir können ihm daher in dem wesentlichsten Punkt, in dem ersten Ansatz, nicht nachrechnen. Wenn es uns zwar aus manchen Anzeichen wahrscheinlich wurde, dass Aristoteles in der That der Erfindung einem grammatischen Leitfaden, der Zergliederung des Satzes folgte, um die allgemeinsten Prädicate zu bestimmen: so haben wir dadurch doch nicht mehr, als eben nur einen Leitfaden, einen allgemeinen umfassenden Gesichtspunkt, und wir bleiben dabei über Fragen ungewiss, welche für die Sache und für Aristoteles eigenthümliche Betrachtungsweise von grosser Bedeutung sind. Denn wir erfahren nicht, wie Aristoteles dazu kam, gerade diese zehn und keine andern und nicht mehr und nicht weniger Begriffe hinzuheften. Wenn wir uns diese dunkle Stelle durch eine Vergleichung der Redetheile aufzuhellen suchten: so war das mehr unsere Betrachtung und wir vermissten die genauen Gründe. Ferner ist dieser grammatische Leitfaden, die Zergliederung des Satzes, dem Ausdrucke des erscheinenden Urtheils entnommen, und schon vom hervorbringenden Grund entfernt liegt er nur unserer Betrachtung zunächst. Wenigstens thun wir im Sinne des Aristoteles die Frage, wie weit dies *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* mit dem *τῇ φύσει πρότερον* eins oder von ihm verschieden sei,

und erhalten doch auf diese Frage keine Antwort. Wir fanden nur in dem Namen der *κατηγορία* als Prädicat eine gewisse Norm. Wenn nämlich die modalen Begriffe (Mögliches, Nothwendiges u. s. w.) in die Kategorien nicht aufgenommen waren, so suchten wir den Grund darin, dass sie nach der Schrift *de interpretatione* nicht zum Prädicate, sondern zur Bestimmung der Copula gehören.[1]) Es hält aber kaum diese Scheidung vor, wenn wir erwägen, in welchem realen Sinne *δύναμις* und *ἐνέργεια* die aristotelischen Begriffe beherrschen.

Wenn die Kategorien die allgemeinsten Prädicate sind, so liegt es in ihrer eigenen Natur, dass sie nicht können definirt werden. Daher wird auch keine Erklärung versucht, die aus dem Allgemeinern geschehen müsste. An die Stelle derselben treten eigenthümliche Kennzeichen (*ἴδια*); aber auch diese schlagen nicht allenthalben durch.

Die Kategorien heissen *γένη τῶν κατηγοριῶν* und es liegt in dem Wesen des Geschlechts, dass die darunter gehörenden Begriffe darin ihr eigenes Allgemeine haben, d. h. das Allgemeine, das ihr Gesetz enthält und nicht bloss eine fremde äusserlich aufgedrungene Beziehung. Die Subsumtion unter die Kategorien wird daher nur dann gelungen sein, wenn sie dieser Bedingung genügt. Indessen sind die Kategorien nicht so rein gesondert, dass die Unterordnung immer ohne Gewalt geschähe. Es zeigten sich im Vorigen manche Schwierigkeiten dieser Art.

Die Substanz (*οὐσία*), dem Relativen geradezu entgegengesetzt, sollte sich von diesem am entschiedensten sondern. Aber die Substanzen sind vielfach Theile eines Ganzen und obwol der Theil nur Theil durch seine Be-

---

1) Siehe oben S. 162 f.

ziehung zum Ganzen ist, so wird doch dieses Merkmal von der Relation fern gehalten. Es geschieht dies nicht ohne Willkühr, damit nicht so viele Substanzen, die sich ähnlich wie die Hand zum Leibe, wie das Steuerruder zum Schiff verhalten, wenn nicht gar alle endliche Substanzen, wie diese Consequenz bald erscheinen würde, in die Kategorie der Relation entweichen (vergl. categ. c. 7. p. 8, a, 13.).[1])

Wenn sich die Substanz in erste und zweite unterschied und jene das Individuum, diese Geschlecht und Arten bezeichnete, so war jene im eigentlichen Sinne Substanz und diese kann durch das Allgemeine, das ihr Wesen ist, schon dazu dienen, in der Substanz das qualitative Element hervorzuheben.[2]) Die erste und zweite Substanz wollen nicht in Einen Begriff zusammengehen; und da das Allgemeine, das in Art und Geschlecht ein wesentliches Element ist, in der Kategorie nicht mitbehandelt ist, so fehlt der Einheit wie der Unterscheidung der ersten und zweiten Substanz die volle Bestimmtheit.

Noch misslicher steht es mit den artbildenden Unterschieden. Sie gehören wesentlich zur Begriffsbestimmung der Substanz, und werden daher auch zur Kategorie der Substanz geschlagen. Aber nicht ohne Willkühr; denn sie sind selbst weder Substanzen, noch Accidenzen, und schweben zwischen beiden.[3]) Die specifische Differenz bestimmt die Form des Wesens und unterscheidet sich dadurch von der Qualität, die als Accidenz gefasst wird; und doch ist die Figur, welche die Arten der räumlichen Quanta bildet, der Kategorie der Qualität zugewiesen, und in diesem sich weit erstreckenden Beispiel hält sich

1) Siehe oben S. 120.

2) Siehe oben S. 63 f.

3) Siehe oben S. 56 ff. S. 93 ff.

die specifische Differenz nicht in der Substanz, in welche sie aufgenommen war.[1])

Im Quantum begegnet uns eine Schwierigkeit, die schon die alten Erklärer fühlten. Raum und Zeit sind als Arten des Quantums bezeichnet (categ. c. 6. p. 4, b, 24.) und wenn das Wo und Wann als eigene Kategorien neben dem Quantum stehen, so liess sich das Gebiet der letztern nur so fassen, dass sie das bestimmte Verhältniss des Orts zu einem andern, der Zeit zur Gegenwart umfassen. Dann muss es aber auffallen, dass unter dem Quantum Oben und Unten als Gegensätze vorkommen (categ. c. 6. p. 6, a, 12.), da sie vielmehr unter das Wo fallen müssten.

Wir haben bereits die Unsicherheit des Quale der specifischen Differenz gegenüber unter der Substanz erwähnt. Diese Kategorie geräth von Neuem dadurch ins Schwanken, dass Begriffe, die sich zunächst als Qualitäten bieten, wie dicht und dünn, rauh und glatt, bei näherer Untersuchung in quantitative Verhältnisse der Lage zurückgehen (categ. c. 8. p. 10, a, 16.).[2]) Bei der Unterordnung der Begriffe soll es geschehen, dass Arten, wie Arzeneikunde, Grammatik, unter das Quale fallen, deren Geschlecht, wie Wissenschaft, Fertigkeit, unter dem Relativen steht.[3]) Wird dies zugelassen, so wird dadurch die Nebenordnung der zehn Kategorien aufgehoben, inwiefern eine Art des Relativen unter das Quale gestellt wird. In einem auf den Grund des Entwurfs ausgebauten System der Begriffe lässt sich eine solche Anomalie nicht denken; die überspringende Subsumtion würde es zerstören.

---

1) Siehe oben S. 94 f. 101.

2) Siehe oben S. 101.

3) Siehe oben S. 126.

Es ist schon angegeben, wie das Relative mit der Substanz und dem Quale über das Gebiet seiner Herrschaft in Streit geräth. Selbst das Quantum tritt mit ihm in eine solche Berührung, welche eine Schlichtung fordern könnte. Die θέσις ist unter das Relative gestellt und das Quantum wird so eingetheilt, dass es aus solchem bestehe, dessen Theile gegen einander θέσις und dessen Theile keine θέσις haben (categ. c. 7. p. 6, b, 3., vergl. c. 6. p. 4, b, 21.). Es würde die Frage sein, in welchem Verhältniss hier Quantum und Relatives zu einander stehen. Eben so wenig ist das Relative in der θέσις von der Kategorie κεῖσθαι, und in dem ποιητικὸν καὶ παθητικόν von den Kategorien ποιεῖν und πάσχειν mit zureichender Sicherheit geschieden. [1]) Und will man hier den Grund des Simplicius [2]) gelten lassen, dass die verschiedene Subsumtion bei dem Relativen besonders daher komme, weil das Relative nur in andern Kategorien seinen Bestand habe, als wäre es ein συμβεβηκός der συμβεβηκότα: so läuft man Gefahr, das πρός τι aus der Reihe der zehn einander nebengeordneten Kategorien zu verdrängen.

Endlich zeigte sich in Bezug auf die beiden geschiedenen Kategorien des Thuns und des Leidens (ποιεῖν, πάσχειν), dass bei weitem die meisten Begriffe Dinge darstellen, welche thätig und leidend zugleich sind. [3]) Diese finden insofern kein Unterkommen.

Gegen die Ansprüche, die von verschiedenen Kategorien her auf einen und denselben Begriff gemacht werden, hat Aristoteles nur Eine Auskunft. Er unterscheidet nämlich, was die Begriffe an sich sind und wie sie sich ausserdem beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός) stellen.

---

1) Siehe oben S. 140 f.

2) Simplic. ad categ. fol. 60, b. §. 35. ed. Basil.

3) Siehe oben S. 139.

Was durch sein Wesen unter eine Kategorie fällt, kann eine andere durch Vermittelung in sich aufnehmen oder der Potenz nach in sich tragen. Aristoteles bezeichnet diesen Unterschied des *κυρίως λέγεσθαι* und des *κατὰ συμβεβηκός* in den Kategorien unter dem Quantum und wendet ihn in dem synonymischen Buch der Metaphysik weiter an. So wird in den Kategorien, nachdem, was im eigentlichen Sinne Quantum heisst, angegeben worden, fortgefahren. Das Uebrige heisse nur beziehungsweise Quantum (*κατὰ συμβεβηκός*), wie z. B. das Weisse gross genannt werde, weil die Oberfläche gross sei, und die Handlung lang, weil die Zeit derselben lang dauere, und die Bewegung gross, indem diese Begriffe an und für sich nicht so bestimmt werden (categ. c. 6. p. 5, a, 38.).[1] Wie sich Aehnliches vom Quantum in der Metaphysik findet (Δ, 13. p. 1020, a, 26.), so wird dort auch das Relative in demselben Sinne aufgefasst, wenn z. B. das Weisse unter das Relative fällt, weil dasselbe Ding weiss und doppelt ist (metaphys. Δ, 15. p. 1021, b, 8.).[2] Wenn sich auf diese Weise die Kategorien mit einander verschlingen, so wird allein die Substanz,

---

1) categ. c. 6. p. 5, a, 38. *κυρίως δὲ ποσὰ ταῦτα μόνα λέγεται τὰ εἰρημένα, τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ συμβεβηκός. εἰς ταῦτα γὰρ ἀποβλέποντες καὶ τἄλλα ποσὰ λέγομεν, οἷον πολὺ τὸ λευκὸν λέγεται τῷ τὴν ἐπιφάνειαν πολλὴν εἶναι καὶ ἡ πρᾶξις μακρὰ τῷ γε τὸν χρόνον πολὺν εἶναι καὶ ἡ κίνησις πολλή. οὐ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον τούτων ποσὸν λέγεται. οἷον ἐὰν ἀποδιδῷ τις πόση τις ἡ πρᾶξίς ἐστι, τῷ χρόνῳ ὁριεῖ, ἐνιαυσιαίαν ἢ οὕτω πως ἀποδιδούς. καὶ τὸ λευκὸν ποσόν τι ἀποδιδοὺς τῇ ἐπιφανείᾳ ὁριεῖ· ὅση γὰρ ἂν ἡ ἐπιφάνεια ᾖ, τοσοῦτον καὶ τὸ λευκὸν φήσειεν ἂν εἶναι. ὥστε μόνα κυρίως καὶ καθ' αὑτὰ ποσὰ λέγεται τὰ εἰρημένα, τῶν δὲ ἄλλων οὐδὲν καθ' αὑτὸ, ἀλλ' εἰ ἄρα, κατὰ συμβεβηκός.* Vergl. metaphys. Δ, 13. p. 1020, a, 26.

2) metaphys. Δ, 15. p. 1021, b, 8. *τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἄνθρωπος πρός τι ὅτι συμβέβηκεν αὐτῷ διπλασίῳ εἶναι, τοῦτο*

die in sich selbstständig ist, keiner andern Kategorie beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκός*) zugesprochen werden, während sie selbst die übrigen Kategorien mit ihren Beziehungen in sich aufnimmt. Obzwar Aristoteles dies nicht ausdrücklich ausgesprochen hat, so liegt es doch in der Natur der Sache.

Diese Unterscheidung der ursprünglich und der mittelbar gesetzten Kategorie ist allerdings geeignet, in einzelnen Fällen das richtige Verhältniss zu bestimmen, wenn mehrere Kategorien in demselben Begriff zusammentreffen, und den Streit zu schlichten, in den sie mit einander gerathen. Wir machen im Sinne des Aristoteles das *κατὰ συμβεβηκός* geltend, wenn Begriffe, wie Herr und Sclave, beide an sich *οὐσίαι*, unter dem *πρός τι* erscheinen (categ. c. 7. p. 7, a, 34.),[1]) oder wenn das *μέγα καὶ μικρόν*, beide an sich ein Quantum ausdrückend, ins Relative verwiesen werden (c. 6. p. 6, b, 15.), oder wenn das Quantum durch den ihm eigenthümlichen Begriff des *ἴσον* und das Quale durch sein *ὅμοιον* eine Relation nach sich zieht (c. 7. p. 6, a, 22.), oder wenn die Arten, an sich der Substanz angehörend, als nebengeordnet eine Beziehung zu einander in sich tragen (metaphys. *I* (X), 8. p. 1057, b, 35.).[2])

In diesen und solchen Fällen mag die Unterscheidung ausreichen. Aber man wird vergebens versuchen, damit in jenen bedeutenden Conflicten, die wir oben bezeichneten, etwas auszurichten. Dort bleiben die Grenzen un-

---

δ' ἐστὶ τῶν πρός τι· ἢ τὸ λευκόν, εἰ τῷ αὐτῷ συμβέβηκε διπλασίῳ καὶ λευκῷ εἶναι.

1) Siehe oben S. 125.

2) metaphys. *I* (X), 8. p. 1057, b, 35. *τὸ δ' ἕτερον τῷ εἴδει τινός τι ἕτερόν ἐστι.* p. 1058, a, 11. *ἡ δὲ διαφορὰ ἡ εἴδει πᾶσα τινός τι.*

bestimmt und die Unterordnung ist künstlich oder unsicher.

Arten einzelner Kategorien bieten, wie bereits bemerkt ist, ähnliche Schwierigkeiten, und in ihrem Entwurf setzt sich nicht, wie sonst Aristoteles forderte, der frühere Eintheilungsgrund durch solche Unterschiede fort, welche aus seinem Begriffe folgen.[1])

An mehreren Stellen, zumal in der Substanz, die den übrigen Kategorien vorangeht, erschien das der Natur nach Frühere (*πρότερον τῇ φύσει*) als der Gesichtspunkt der Anordnung. Folgerecht durchgeführt treibt er unfehlbar die Kategorien in die vier Gründe oder Ursprünge zurück, die der Natur nach das Erste sind. Die Kategorien und die Principien müssten hier zusammengehen. Da die Kategorien real behandelt sind, so würde es consequent sein, die Wurzeln der Kategorien in den Ursprüngen der Dinge zu suchen. Aber vergebens sehen wir uns nach der Bestimmung dieses Verhältnisses um, in welchem sich zugleich die Logik und Metaphysik einander ergreifen würden. Auch in der Anwendung bleibt hier eine Dunkelheit. Z. B. wird phys. IV, 1. p. 209, a, 19. nach dem Begriff des Raumes gefragt (*τί ἐστιν*), aber statt die Kategorie zu suchen, unter welche der Raum gehört, wird zunächst gezeigt, dass er nicht Materie oder Form sei. Wenn man nach den Kategorien der Materie und Form weiter fragte, so müsste man sie unter das Relative bringen, als unter ihre eigentliche und directe Kategorie (*τῶν πρός τι* phys. II, 2. p. 194, b, 9.), weil sie sich auf einander beziehen. Aber damit wäre nichts gesagt; denn Entstehung und Inhalt, überhaupt die Kategorie der Materie und Form sind dadurch nicht bezeichnet. Wäre das *πρότερον τῇ φύσει* durchgeführt, so

---

1) Siehe oben S. 144 f.

stellten die Kategorien als Grundbegriffe zugleich den Grund der Sache, eine reale Genesis, dar, und sie würden dadurch den höchsten Anspruch befriedigen. Eine solche Richtung liegt zwar im Aristoteles, aber er hat sie nicht eingehalten und durchgeführt. Wie die That der Kategorien und die Genesis der Sache im Widerspruch bleiben, erhellt am deutlichsten an dem Beispiel der Bewegung. Die allgemeine *κίνησις* besondert sich nach den auf sie anwendbaren Kategorien in die Arten der *αὔξησις* und *φθίσις* nach dem Quantum, der *ἀλλοίωσις* nach dem Quale, der *φορά* nach dem Wo. Sie sind auf diese Weise als Arten einander nebengeordnet und die *φορά* ist nach der Abfolge der Kategorien die zuletzt entstandene (phys. V, 2. p. 226, a, 24.). Aber bei der Untersuchung zeigt sich vielmehr (phys. VIII, 7. p. 260, a, 26.), dass die räumliche Bewegung (*φορά*) allen übrigen zu Grunde liegt und die erste ist, die reale Bedingung der andern Arten. Die Eintheilung verkehrt auf diese Weise den Ursprung und den Gang der Entstehung. An andern Stellen hat Aristoteles das der Natur nach Frühere nicht genug in die Sache hinein verfolgt, und zu rasch erklärt er, weil das der Natur nach Frühere das Allgemeinere ist, auch das Allgemeinere für das der Natur nach Frühere. Dadurch konnte es geschehen, dass sich ihm ein Allgemeines der Abstraction an die Stelle des ursprünglich Allgemeinen unterschob. Ihm ist dies, wie es scheint, da begegnet, wo er die Reihenfolge als das Princip der Zahl der Natur und Entstehung nach vor das Stetige stellt (phys. V, 3. p. 227, a, 18.). Wenigstens geht darüber der eigentliche Ursprung der Begriffe verloren.

Der heutigen Philosophie läge die Frage nahe, wie sich die Kategorien zu dem göttlichen Geist verhalten, der nach der Metaphysik sich selbst denkt, und über den kein fremder Gegenstand Herr ist? Wir dürfen auf diese

Weise in den Aristoteles nicht hineinfragen, oder wenigstens darauf keine Antwort erwarten. Wir würden uns, wollten wir sie für ihn geben, seinem Sinne nur dann nähern, wenn uns der Zusammenhang der Kategorien mit den Principien deutlicher vorläge. Es fehlt bei Aristoteles die Erörterung, wie das Allgemeine hervorbringe und das Besondere aus sich gestalte, und wir vermissen in der Bestimmung jenes sich selbst denkenden Verstandes das Princip der Differenz überhaupt. Nur ein solches würde auf die letzten Unterschiede, die Kategorien, führen können.

Nach der ganzen Anlage bleiben in den Kategorien logische Subsumtion und reale Genesis, die Aussage und das der Natur nach Frühere in einem Widerstreit. Aus diesem Grunde entspringen alle übrigen Mängel. Die Kategorienlehre wird erst da zu ihrem Ziele kommen, wo der Ursprung der Begriffe und die Entstehung der Sache mit einander vorschreiten.

Zu Seite 114.
Anmerkung über Metaphysik *Λ*, 5. p. 1071, a, 3.

Die Stelle beginnt so: *ἔτι δ' ἄλλον τρόπον τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἱ αὐταί, οἷον ἐνέργεια καὶ δύναμις· ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἄλλα τε ἄλλοις καὶ ἄλλως. ἐν ἐνίοις μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὁτὲ μὲν ἐνεργείᾳ ἐστὶν ὁτὲ δὲ δυνάμει, οἷον οἶνος ἢ σὰρξ ἢ ἄνθρωπος.* Wie die Materie, Form und Beraubung, so sind auch die Energie und Dynamis nicht nach dem gleichen Inhalt der Sache, sondern nach dem wiederkehrenden Verhältniss des Begriffs Principe und bei einigen kann dasselbige bald nach der Energie, bald nach der Dynamis gefasst werden. Z. B. der wirkliche Wein ist der Potenz nach Essig, der Knabe, wirklich Mensch, ist der Potenz nach Mann.

Dann heisst es weiter: *πίπτει δὲ καὶ ταῦτα εἰς τὰ εἰρημένα αἴτια. ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ τὸ εἶδος, ἐὰν ᾖ χωριστόν, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν, στέρησις δὲ οἷον σκότος ἢ κάμνον, δυνάμει δὲ ἡ ὕλη· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἄμφω.* Die Materie ist hier, wie durchgehends beim Aristoteles, wo sie isolirt erscheint, unter die Potenz gestellt. Die Form, für sich und nur gedacht, würde ebenso nur Potenz sein, wie z. B. die Form der künftigen Bildsäule im Geiste des Künstlers beschlossen, so gut wie das Erz, nur die Potenz des Hermes sein würde. Aristoteles beschränkt keineswegs die Potenz auf die Materie; wie daraus erhellt, wenn er metaphys. *Θ*, 6. p. 1048, b, 37. sagt, dass sich der Bauende zu dem, der bauen kann, und der Erwachte zu dem Schlafenden, also die wirkende Ursache zu ihrer blossen Fähigkeit wie die Energie zur Dynamis verhalte. Die Form erscheint nur auf der Seite der Energie, inwiefern von ihr die Thätigkeit ausgeht. Sie würde

namentlich in der Energie aufzufassen sein, wenn sie selbstständig sein sollte (*ἐὰν ᾖ χωριςόν*). Es braucht dabei nicht bloss an die platonischen Ideen gedacht zu werden, wie sie als solche *χωριςά* von Aristoteles bezeichnet werden, oder an die mögliche Selbstständigkeit der Form als Seele oder Verstand (p. 1071, a, 2.). Da es sich vielmehr darum handelt, das Frühere zu vergleichen, so mag an das Beispiel *φῶς ἀὴρ ἡμέρα* (p. 1070, b, 21.) erinnert werden. Wenn das Licht als Form gefasst wird, welche die Materie der Luft durchdringend den Tag erzeugt, so kann eine solche als *χωριςόν* gesetzt werden. Das gleich darauf folgende *σκότος* macht es wahrscheinlich, dass diese Beziehung mitgemeint ist (vergl. Alex. Aphrodis. in schol. coll. p. 802, a, 11.). Die *ςέρησις* ist in demselben Sinne, wie die Form *ἐνεργείᾳ*, z. B. Finsterniss. Ebenso ist das aus Beraubung und Materie Bestehende *ἐνεργείᾳ*, z. B. das Kranke in demselben Sinne, wie das Gesunde (*τὸ ἐξ ἀμφοῖν*). Die Materie, das *δεκτικόν* beider, ist *δυνάμει*.

Endlich heisst es weiter: *ἄλλως δ' ἐνεργείᾳ καὶ δυνάμει διαφέρει, ὧν μὴ ἔςιν ἡ αὐτὴ ὕλη, ὧν οὐκ ἔςι τὸ αὐτὸ εἶδος ἀλλ' ἕτερον, ὥςπερ ἀνθρώπου αἴτιον τά τε ςοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη, καὶ τὸ ἴδιον εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἔξω, οἷον ὁ πατὴρ καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος, οὔτε ὕλη ὄντα οὔτ' εἶδος οὔτε ςέρησις οὔτε ὁμοειδές, ἀλλὰ κινοῦντα.* Wie im vierten Kapitel zu den immanenten Principien der Materie, der Form und der Beraubung die wirkende Ursache als das Bewegende hinzutrat, so wird hier das Verhältniss desselben zur Energie und Dynamis angegeben. Als Beispiel des *κινοῦν* wird zuerst der Vater bezeichnet, der mit dem erzeugten Kinde ein *ὁμοειδές* ist, sodann entfernter die Sonne und die schräge Sonnenbahn, die äussere Bedingungen des Menschenlebens sind. Vergl. phys. II, 2. p. 194, b, 13. *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος.* d. gen. et corr. II, 10. p. 336, a, 32. *οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐςὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον.* Die Lebenswärme, die Bedingung der Erzeugung und Ernährung, verhält sich wie das Element der Gestirne, und vielleicht ist auch diese Beziehung

in dem ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος mitgedacht. Dies Bewegende hat mit dem Erzeugniss weder dieselbe Materie noch dieselbe Form; und dies ist, wenn auch grammatisch ungefügig und incongruent, ausgedrückt: ὧν μὴ ἐϛιν ἡ αὐτὴ ὕλη, ὧν οὐκ ἔϛι τὸ αὐτὸ εἶδος, ἀλλ' ἕτερον. Von diesem wird gesagt, dass es sich anders nach der Dynamis und Energie unterscheide (ἄλλως δὲ ἐνεργείᾳ καὶ δυνάμει διαφέρει). Schon in den Scholien, die unter dem Namen des Alexanders gehen, wird so gelesen und es wird so erklärt, dass die Energie und Dynamis der bewegenden Ursachen, inwiefern sie, wie der Vater, ὁμοειδές sind oder nicht ὁμοειδές, wie die Sonne, verschieden sei. So heisst es schol. coll. p. 802, a, 33. ἐπειδὴ καὶ ὁ Σωφρονίσκος ποιητικός ἐϛι Σωκράτους, ἀλλὰ καὶ ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος, διαφέρει ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ εἶδος τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ λοξοῦ κύκλου τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ εἴδους τοῦ Σωφρονίσκου καὶ τοῦ Σωκράτους· ὁμοίως δὴ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν ἤτοι αἱ ὗλαι. Diese Erklärung irrt an sich von dem Ziel der ganzen Erörterung ab. Die δύναμις und ἐνέργεια muss auf jeden Fall, da von den Gründen die Rede ist, auf das, was hervorgebracht wird, bezogen werden und es kommt gar nicht darauf an, wie sich die Form und die Materie, Dynamis und Energie des Vaters und der Sonne für sich verschieden verhalte. Dies ist etwas der Stelle ganz Fremdes und will kaum für sich einen rechten Sinn geben. Wird nun aber die Frage auf das Erzeugniss gerichtet, so wäre anzugeben, wie sich dazu δυνάμει und ἐνεργείᾳ die bewegende Ursache stelle. Während sich Materie und Form wie Potenz und Actus verhalten, kann die bewegende Ursache, wie das οἰκοδομικόν und οἰκοδομοῦν, als Vermögen und Thätigkeit aufgefasst werden; aber sie hat weder zu dem Erzeugniss noch zu den andern Ursachen ein solches Verhältniss. Der Vater ist nicht δυνάμει oder ἐνεργείᾳ der Sohn. Die schräge Sonnenbahn, zur Erzeugung mitwirkend, ist weder δυνάμει noch ἐνεργείᾳ der Sohn. Daher wird das ἄλλως διαφέρει nicht zum Rechte kommen, wenn man seine Bedeutung in der bewegenden Ursache selbst sucht, denn dann ist kein anderes Verhalten; ja,

der ganze Unterschied ist nicht vorhanden, wenn man ihn nach derselben Richtung nimmt, wie im Vorangehenden. Daher vermuthen wir als die ursprüngliche Lesart: *ἄλλως δὲ ἢ ἐνεργείᾳ καὶ δυνάμει διαφέρει* u. s. w. Die bewegende Ursache ist auf eine andere Weise verschieden, als im Verhältniss der Energie oder Dynamis, inwiefern sie von aussen wirkt. Die Symmetrie der Untersuchung des fünften mit der Untersuchung des vierten Kapitels begünstigt diese Vermuthung. Wie früher das *κινοῦν* zu den drei Gründen hinzukam, so tritt es hier zu den zweien, der Dynamis und der Energie, welche jene drei in sich aufnehmen.

In den Worten *ὧν μὴ ἐςιν ἡ αὐτὴ ὕλη, ὧν οὐκ ἔςι τὸ αὐτὸ εἶδος* (p. 1071, a, 12.) ist entweder noch ein Fehler zu vermuthen, oder von ihnen aus eine neue Erklärung zu versuchen.

Gegenbemerkung.

Der Verf. hat den Grundgedanken der obigen Untersuchung, dass die Kategorien, aus der Zergliederung des Satzes entstanden, in ihrem Ursprung auf grammatische Beziehungen zurückgehen, zuerst in seinem Programm de Aristotelis categoriis, Berlin 1833, angegeben. H. Ritter hat sich dagegen erklärt (Geschichte der Philosophie. Zweite Aufl. III, S. 80., oder Zusätze 1838. S. 117.); Zeller pflichtet ihm bei (die Philosophie der Griechen, 1846. II, S. 375.), und Spengel äussert ebenfalls Bedenken (Münchner gelehrte Anzeigen, 1845. XX, S. 39.). Vielleicht sind im Obigen die Zweifel gehoben. Sonst würden folgende Gegenbemerkungen Raum haben.

Ritter sagt, jene Erklärung sei nicht in Aristoteles Sinne. Denn die Geschichte der Grammatik zeige, dass sich die Redetheile, mit denen die Kategorien verglichen seien, erst nach Aristoteles ausgebildet haben. Das Gegentheil ist nirgends behauptet worden und der angeführte Umstand hat gar keinen Einfluss. Denn in den Endungen (πτώσεις) lagen die Kennzeichen vor. In der Grammatik führten sie später auf die Redetheile, den Aristoteles auf die Kategorien. Es sind oben die Stellen angeführt worden, an welchen allerdings Aristoteles solche Beziehungen der Kategorien zu den πτώσεις berührt. Es ist kein Widerspruch, wie doch Zeller meint, dass Aristoteles das Adjectiv, dem Quale entsprechend, mit zum ῥῆμα rechnete; es ist in dem Schriftchen nicht als ὄνομα bezeichnet; und wenn das Adjectiv als ῥῆμα galt, so

ist ja auch das Quale Kategorie, Prädicat. Beides stimmt völlig überein. Endlich, meint Ritter, widerspreche es, wenn Aristoteles behaupte, dass die Kategorien keiner allgemeinern Gattung untergeordnet wären; denn dieses würde der Fall sein, wenn die vier ersten auf das Nomen zurückgingen. In diesem Sinne sind die ersten Kategorien auf das Nomen nirgends zurückgeführt worden. Die realen Principien sind in den verschiedenen Kategorien verschieden. Aber hindert das z. B. daran, dass Aristoteles die neun der *οὐσία* gegenüberstehenden Kategorien gemeinsam als *συμβεβηκότα* bezeichnet? Hiernach erledigen sich die gemachten Einwürfe.

II. Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie.

Ueberblick und Beurtheilung.

1. Es war die Aufgabe der vorangehenden Untersuchung, die uns fragmentarisch überlieferte Kategorienlehre des Aristoteles aus ihm selbst zu einem Ganzen zusammenzufassen, in ihrem Grunde aufzusuchen und in die Bezüge ihrer Anwendung zu verfolgen. Es konnte nicht geschehen, ohne erst den Stoff der verschiedensten Stellen zu durchsuchen, da aus ihrem Zusammenhang auf den ursprünglichen Sinn der darin berührten Kategorien musste zurückgeschlossen werden. Wir bestrebten uns dabei, aus diesem Material den philosophischen Ertrag der Kategorien hervorzuheben, und nach dem Maassstab ihrer eigenen Absicht und nach den Gesichtspunkten des Aristoteles selbst über das, was sie wirklich leisten, ein Urtheil zu gewinnen.

Wäre die Kategorienlehre so abgerundet und in sich ganz, wie ein dichterisches oder plastisches Kunstwerk der alten Zeit: so wäre es genug, sie für sich zur Anschauung zu bringen. Aber einem philosophischen System oder einem Gliede desselben wird es so gut nicht. Indem es sich abschliesst, öffnet es sich auch schon wieder dem schärfern Blicke. Denn durch die Mängel, die es

hat, durch die Lücken, die es lässt, zeigt es schon auf die künftigen Bestrebungen der Geister hin.

Die alten Kunstwerke haben eine bleibende Gegenwart, indem sie, angeschaut, den Geist befriedigen, den allgemeinen Geschmack bilden und die Empfänglichkeit zu neuen Schöpfungen erregen. In einem ähnlichen Sinne vermögen auch die Gestaltungen der alten Philosophie zu wirken. Aber nicht so unmittelbar. Zwischen ihren und unsern Auffassungen liegen viele Zwischenglieder; erst durch diese knüpfen sie an unsere Wissenschaft an; und nur wer diese überblickt, erkennt die Bedeutung jener. Wir versuchen eine solche Uebersicht in der folgenden Skizze, indem wir, wie Architekten auf Rissen Querschnitte durch die Gebäude führen, nach der Richtung der Kategorien hin durch die Systeme durchschneiden und sie von dieser Seite betrachten. Es kommt dabei weniger auf die Vollständigkeit des historischen Materials, als auf die Hervorhebung der Hauptpunkte an. Wir wünschen dazu beizutragen, dass die historischen Untersuchungen von der breiten Basis der Vergangenheit die Spitze in die Gegenwart erheben. Wo die Geschichte aufhört, blosse Vergangenheit zu sein, treibt sie den wirksamsten Stachel in die Geister.

2. Sehen wir zuerst auf die Systeme vor Aristoteles, um die Anfänge dessen aufzufinden, was sich in Aristoteles als Kategorienlehre vollendet. Einige abstracte Bestimmungen, die mit der Kategorienlehre verwandt sind, mögen sich auch in der vorgriechischen z. B. in der indischen Philosophie finden. Aber wir übergehen diese Ansätze. Eigentlich giebt es da noch gar keine Philosophie, wo es noch keine einzelnen Wissenschaften giebt; denn erst in der Wechselwirkung mit diesen hat die Philosophie ihre Aufgabe und Bedeutung.

Die Kategorien sind aus einer logischen Aufgabe

hervorgegangen, aus der Bestimmung der Begriffe. Wir müssen dies festhalten, um nicht reale Principien und logische Kategorien mit einander zu verwechseln. Mögen beide nach neuern Auffassungen in Gemeinschaft treten, so liegen sie doch anfänglich und bis zur neuesten Zeit in verschiedenen Richtungen der Forschung. Erst Sokrates ergreift die Begriffsbestimmungen in ihrer ganzen Macht, sie zunächst im Ethischen übend, und Aristoteles legt dem Sokrates ausdrücklich die Definitionen als ihm eigenthümlich bei. Sobald es erkannt wurde, dass die Bestimmungen des Wesens die Begriffe unter ein Allgemeines stellen: lag die Frage nach den allgemeinsten Aussagen, unter welche die übrigen fallen, nahe. In den Begriffsbestimmungen liegt ein Trieb des Geistes, der zur Auffassung von Kategorien kommen musste, zu einem letzten Allgemeinen, wenn nicht die Subsumtion ins Unendliche verlaufen sollte. Daher ist es bedenklich, vor Sokrates von Anfängen der Kategorienlehre zu sprechen.

Und doch geschieht es, namentlich in der bekannten, von den Pythagoreern entworfenen Tafel der zehn Gegensätze, die als Ursprünge bestimmt werden.

Fassen wir zunächst die Erscheinungen allgemeiner, die vor Sokrates für Anfänge der Kategorien gelten könnten.

Schon die älteste Philosophie, wenn wir etwa die ersten ionischen Physiologen ausnehmen, wandte ihr Nachdenken auf die räthselhafte Natur der Seele, und insbesondere, wie sie erkenne. Ausser dem Anaxagoras, der den gemischten Dingen den reinen Verstand gegenüberstellte, lösten sie, wie Aristoteles überliefert,[1]) die Frage in einer gemeinsamen Richtung. Da nach ihrer Ansicht Gleiches durch Gleiches erkannt wird, so suchten sie

1) d. anim. I, 2., besonders §. 20. p. 405, b, 10.

eine Verwandtschaft zwischen der Seele und den Dingen und bildeten die Seele aus denselben Elementen, aus welchen sie die Welt entstehen liessen, bald sinnlicher, bald geistiger. So wird nach Heraklit das Bewegte durch das Bewegte erkannt, so dass die Seele der Bewegung der Dinge gleichsam nacheilt. Aristoteles hat uns Empedokles bezeichnende Verse aufbehalten:

Erde gewahren wir stets durch Erde, durch Wasser das Wasser,
Göttlichen Aether durch Aether, verwüstendes Feuer durch Feuer,
Liebe durch Liebe zumal und Streit mit traurigem Streite.

Und nicht anders war das Verhältniss in der parmenideischen Physik gefasst.[1]) In demselben Sinne war bei den Pythagoreern die Zahl das Wesen der Dinge und die Vermittlerin der Erkenntniss. Indem sie den Gegenstand begrenzt und dadurch erkennbar macht, fügt sie die Dinge harmonisch mit der Seele, wie Philolaus sich ausdrückt.[2]) Es kommt dadurch eine Uebereinstimmung der Seele mit den Dingen zu Stande, und Gleiches wird von Gleichem erkannt. Daher ist der mathematische Verstand das Organ der Weisheit. Indem dieser die Natur des Alls betrachte, hat er, wie Philolaus sagt,[3]) mit derselben eine Verwandtschaft. So erkennt die Zahl in uns die Zahl, das Wesen der Welt. Wenn man an die Wendung denkt, welche die Kategorienlehre in Hegel genommen, so dass die Kategorien der Logik zugleich die Bestimmungen des Seins sind: so kann man geneigt sein, die in diesem Zu-

---

1) Theophrast. περὶ αἰσθήσεως p. 1. ed. Steph. Aristot. metaphys. Γ, 5. p. 1009, b, 21.

2) Boeckh, Philolaus. S. 141 f.

3) Sext. Emp. adv. math. VII, 92.

sammenhang aufgefasste Zahl als den Keim der Kategorien anzusehen. Aber man würde dann Spätes in Frühes hineintragen. Die Zahl ist bei den Pythagoreern nicht als logische Kategorie bestimmt; vielmehr nur als die reale Bedingung der Erkenntniss. Ohne die Zahl in uns bliebe uns die Zahl ausser uns verborgen. Man müsste ferner mit gleichem Rechte die Bewegung des Heraklit, die Elemente und die Liebe und den Streit des Empedokles, und in derselben Richtung die Ideen des Plato, insbesondere dessen Idealzahlen, für Kategorien erklären. Die Idee in uns, durch das der Anschauung in den Dingen erscheinende Abbild geweckt, erkennt die Idee im Grunde der Dinge. Das Verhältniss wäre völlig analog. Wir würden dadurch von dem geschichtlichen Wege abkommen und den historischen Anfang der Kategorien verfehlen. Aristoteles hat die Kategorien an jene Lehre oder an Plato's Ideen nirgends angeknüpft und die Erkenntniss des Gleichen durch das Gleiche nicht auf dem logischen, sondern auf dem physischen Gebiete da erwähnt, wo es sich um das Wesen und den Begriff der Seele handelte. Wir dürfen in den ältern Systemen die Realprincipien des Erkennens nicht mit dem allgemeinsten Begriffe des Logischen verwechseln.

Es gehören hierher die von einigen Pythagoreern aufgestellten Paare von 10 Gegensätzen. „Andere von ihnen," schreibt Aristoteles,[1]) „geben zehn Ursprünge (ἀρχάς) an in zwei gleichartigen Reihen zusammengeordnet:

die Grenze und das Unbegrenzte,
die gerade Zahl und die ungerade,
das Eins und die Menge,
das Rechte und das Linke,
das Männliche und das Weibliche,

1) metaphys. *Α*, 5. p. 986, a, 22.

das Ruhende und das Bewegte,
das Gerade und das Krumme,
Licht und Finsterniss,
das Gute und das Böse,
das Quadrat und das längliche Viereck."

In diesen Principien wiederholt sich der erste Gegensatz von Grenze und Unbegrenztem und bestimmt sich in den übrigen eigenthümlich, wie dies sich dadurch bestätigt, dass nach einer andern Stelle [1]) die Pythagoreer das Gute und das Böse, wie es hier, wenn auch mit einem geringen Unterschiede, geschieht, unter das Bild des Begrenzten und Unbegrenzten stellten. Wie überall Aristoteles im ersten Buch der Metaphysik lediglich mit der Frage beschäftigt ist, welche reale Gründe die Früheren erkannt hätten: so liegen auch in dieser Stelle Principien der Dinge vor. Indessen hat sie Tennemann mit den zehn Kategorien des Aristoteles verglichen [2]) und Hegel nennt sie geradezu eine Tafel von Kategorien. [3]) Sie werden dadurch aus ihrer eigenthümlichen Stelle gerückt und empfangen einen fremden Zusammenhang. Kein Alter hat sie unsers Wissens Kategorien genannt. Bei Aristoteles heissen sie Ursprünge, ἀρχαί; in einem Fragmente des Akademikers Eudorus auch Elemente (ςοιχεῖα), [4]) Namen, welche sich von der logischen Bedeutung der Kategorien wesentlich entfernen. Petersen hat sogar versucht, aber nicht ohne einige Gewaltthat des Scharfsinns, diese zehn Principien durch Vermittelungen in die aristotelischen Kategorien umzusetzen, so dass diesen jene zu Grunde liegen sollen. Ausser der Zehnzahl, die beiden

1) Aristot. eth. Nicom. II, 5. p. 1106, b, 28.
2) Gesch. d. Philos. I, S. 113.
3) Vorlesungen üb. d. Gesch. d. Philos. I, S. 248. erste Aufl.
4) Bei Simplic. in phys. f. 39. s. bei Brandis, Gesch. d. gr. röm. Philos. I, S. 504.

gemeinsam ist, bleibt bei der grossen Verschiedenheit der ganzen Auffassung kaum eine zuverlässige Aehnlichkeit.[1])

Die Fragmente aus Kategorien des Archytas, welche schwerlich ächt, sondern aristotelischen Inhalts sind, übergehen wir billig.

3. Wie überhaupt die Philosophie den Zug der einzelnen Wissenschaften zum Allgemeinen hin vollendet, und was diese von einzelnen Anstössen her für sich beginnen, bis in den Grund des Ganzen fortsetzt und vertieft: so darf auch die Geschichte derselben die Systeme nicht wie autochthonische Geburten des reinen Gedankens für sich betrachten, wie lediglich aus sich oder aus einander entsprungen und nur mit einander verknüpft. Erst mitten in den einzelnen Wissenschaften hat sie ihre volle Bedeutung, und die Geschichte muss bemerken, wie sie mit diesen fortschreitet als die höhere Aufgabe der Einheit und aus diesen treibende Impulse empfängt. So gehen ohne Zweifel die Anfänge der Dialektik in die Rhetorik zurück. Von dort führte die Betrachtung in die Grammatik und Logik. Die Sophisten, Gorgias, Protagoras, Prodicus, verbreiteten die Rhetorik über Griechenland und im Kampfe mit der Sophistik bildete sich die logischere Richtung des Sokrates.

In der eleatischen Dialektik kommen schon Gesichtspunkte, wie ähnlich und unähnlich, begrenzt und unbegrenzt, beweglich und unbeweglich, ins Unendliche theilbar und ins Unendliche ausdehnbar vor, die insbesondere angewandt werden, um das Werden oder das Viele aufzuheben. Es kehren zum Theil dieselben Gesichtspunkte in der Sophistik des Gorgias wieder; aber er handhabt

---

1) Chr. Petersen, philosophiae Chrysippeae fundamenta in notionum dispositione posita p. 12 f. Siehe die Widerlegung in des Verf. Progr. de Aristot. categoriis. p. 22.

sie so, dass zugleich mit dem Werden das Sein, mit dem Vielen das Eins vernichtet wird und nun, dass etwas sei oder erkannt oder bezeichnet werde, in sich unmöglich erscheint. Es werden hier allgemeine Begriffe herausgearbeitet un dan den Dingen versucht. Aber wir könnten sie nur in einem sehr unbestimmten Sinne Kategorien nennen. Sie werden zu dialektischen Thesen und Antithesen verwandt, aber die Begriffe selbst sind, als wären sie in sich klar, aufgerafft und werden in ihrem logischen Verhältniss nicht weiter betrachtet. Auch die synonymischen und homonymischen Bemerkungen des Prodicus hatten schwerlich den Umfang und die Tiefe, um ihrer wie einer Vorbereitung der Kategorien zu gedenken. Plato wirft, wie es scheint, der ganzen Sophistik vor, dass sie nicht nach Gattungen eintheilend den Gegenstand betrachte;[1]) und erst mit dieser Betrachtung nach den Gattungen (*κατ' εἴδη*) wird der Weg eingeschlagen, der zu den Kategorien führt.

Diese generische Behandlung wird ausdrücklich dem Sokrates zugeschrieben. Schon Xenophon berichtet, Sokrates habe nie aufgehört, mit seinen Genossen zu betrachten, was jegliches wäre, und verzichtet darauf, alles darzustellen, wie er es bestimmte.[2]) Sokrates leitete sogar den Namen des Dialektikers davon ab, dass er ein-

---

1) Im Staat V. p. 454, a. Was dort von denen gesagt ist, die, ohne es zu wollen, in die Kunst des Widerspruchs verfallen, *διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν*, bezeichnet zugleich die Sophistik überhaupt.

2) memor. IV, 6, 1. *Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας, τί ἕκαςον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι· τοὺς δὲ μὴ εἰδότας, οὐδὲν ἔφη θαυμαςὸν εἶναι, αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν, ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαςον εἴη τῶν ὄντων, οὐδέποτ' ἔληγε. πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο, πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν.*

sichtig sich mitberathe, die Dinge nach den Geschlechtern sondernd und ordnend [1]) (*διαλέγειν κατὰ τὰ γένη τὰ πράγματα*). Zweierlei, sagt Aristoteles, könnte man mit Recht dem Sokrates beilegen, die inductorische Begründung und die allgemeine Begriffsbestimmung (*τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*). [2]) Wenn Sokrates in allen Dingen fragte, was ihr Wesen sei (*τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων*), um gegen die von den Sophisten geltend gemachte Wandelbarkeit der Erkenntniss das Bleibende in der Veränderung zu erfassen: so beginnt damit das, was in Aristoteles zur methodischen Definition wird, die sogar unter dem festen Ausdruck *τί ἐστι* vorkommt. Das allgemeine Bestimmen (*τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*), das Sokrates übt, ist der Anfang dessen, was Aristoteles als Begriffsbestimmung (als *ὁρισμός*) ausführt, jene geistige Gestaltung, in welche sich die Macht der Dinge wie in den kleinsten Raum und den bedeutendsten Ausdruck zusammendrängt. Es lässt sich nicht angeben, wie weit Sokrates die Kunst, die er übte, wissenschaftlich erörterte; aber sicherlich brachte er ihre Erkenntniss noch nicht zu dem Punkte, wo die Nothwendigkeit erster allgemeiner Begriffe hervorspringt. Es liegt dies, scheint es, in der Richtung der sokratischen Betrachtung vorbestimmt. Wenn Sokrates zu seinen Definitionen durch die Induction den Weg bahnte, wenn er das Wesen, das er bestimmen wollte, insbesondere in dem Beispiel und der Analogie paralleler einzelner Fälle las, [3]) wenn er auf

---

1) memor. IV, 5, 12. *ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα.*

2) metaphys. *M*, 4. p. 1078, b, 28.

3) Aristot. rhetor. II, 20. p. 1393, a, 26. *ὅμοιον γὰρ ἐπαγωγῇ τὸ παράδειγμα,* — — *τούτου δ' ἓν μὲν παραβολή* (ähnliche Fälle), *ἓν δὲ λόγοι* (Erzählung, Fabel) — — *παραβολὴ δὲ Σωκρατικά, οἷον εἴ τις λέγοι ὅτι οὐ δεῖ κληρωτοὺς ἄρχειν* u.s.w.

diese Weise vom Einzelnen her zum Allgemeinen kam und das Allgemeine für sich nicht untersuchte: so lagen ihm die Kategorien noch fern, die erst im entgegengesetzten Punkt der Betrachtung erscheinen.

Unter den Sokratikern mag die dialektische Schule der Megariker Fragen behandelt haben, welche an die Kategorien anstreifen. Aber unsere Nachrichten gehen nicht so weit, um eine bestimmte Gestalt dieser Beziehungen zu erkennen. Es scheint bei ihnen der Unterschied und die Beziehung von Potenz und Actus, Dynamis und Energie zu keimen, und zwar so, dass sie das Vermögen in die wirkliche Thätigkeit aufgehen lassen. Indessen würde diese Betrachtung, selbst wenn wir von ihr mehr wüssten, als was uns darüber durch eine Andeutung des Aristoteles bekannt ist,[1]) mehr der metaphysischen Seite angehören und nur mittelbar und auf einem Umwege zur Vorbereitung der logischen Kategorien beitragen.

4. In Plato's Dialektik verschmelzen sich Logik und Metaphysik, da das Sein und das Denken in der Idee denselben Mittelpunkt haben und die Wirklichkeit des Werdens und die Wahrheit des Erkennens in den Ideen gemeinsam wurzeln. Die ewigen Grundgestalten, nach welchen die sinnliche Welt wird und geworden, schlummern wie vergangene Anschauungen in dem Geiste. Insofern müssen bei Plato die höchsten Begriffe zugleich die höchsten Formen des Seins bilden. Wenn es daher eine platonische Kategorienlehre gäbe, so müsste sie zugleich metaphysisch ausfallen, und zu dem System der

---

1) Aristot. metaphys. Θ, 3. p. 1046, b, 29. *εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν.*

Ideen die logische Seite darstellen. Indessen fehlt uns selbst eine Gliederung und Durchbildung der Ideen unter der letzten bestimmenden Idee des Guten; es fehlt diese Durchführung der metaphysischen Grundlage und zu der logischen Consequenz ist es nicht eigentlich gekommen.

Plato erklärt es im Sophistes (p. 253.) für eine Sache der Dialektik, die Geschlechter einzutheilen und zu untersuchen, welche mit welchen stimmen und welche einander nicht aufnehmen, auf ähnliche Weise, wie sich die Grammatik damit beschäftige, welche Buchstaben sich zu einander fügen und welche nicht, und die Musik, welche Verhältnisse der hohen und tiefen Töne sich zusammenmischen und welche ihrer Natur nach nicht. Vergl. Parmenides p. 129, e. In einem ähnlichen Sinne fordert er im Philebus (p. 16 f.), dass man sich nicht mit dem Einen und Vielen wie mit einem Funde, den man allenthalben thun könne, genügen lasse, damit das Viele nicht gleich in die Unendlichkeit entfahre, sondern sich in Arten sondere. Und wenn Plato dabei mit einer uns auffallenden Begeisterung über die nüchterne Eintheilung spricht, die er wie eine Gabe der Götter mit dem hellsten Feuer eines Prometheus vergleicht, und gerade die Durchführung der Arten als eine alte von den Göttern gegebene Lehre bezeichnet; so weist das sicherlich auf jenen zusammenfassenden Ueberblick zurück, in welchen er anderswo [1]) mit tiefem Sinne das Wesen der Dialektik setzt. Die so gestellte Aufgabe führt dicht an die Kategorien hinan. Im Theätet (p. 205, c.) wird es als ein Ergebniss betrachtet, dass sich von dem Ersten, woraus das Andere besteht, keine Erklärung geben lasse, weil jenes unzusammengesetzt sich nur auf sich beziehe; denn es sei einfach und

---

1) Im Staat p. 537. ὁ μὲν γὰρ ξυνοπτικὸς διαλεκτικός.

untheilbar und jede Aussage bringe ihm schon Fremdes hinzu.[1]) Ein solcher Ausspruch wird völlig die Kategorien treffen. Und der Sophistes macht dazu Anstalt diese letzten Begriffe und zwar in Bezug auf ihre Gemeinschaft zu finden (p. 254 ff.). Sie sind zunächst das Seiende, die Bewegung und die Ruhe — wozu noch Dasselbige und das Verschiedene hinzutreten. Indem die Bewegung und die Ruhe sich einander widersprechen und sich daher nicht verbinden können, verbinden sie sich beide mit dem Seienden. Indem sie von einander verschieden sind, ist der eine Begriff, was der andere nicht ist, und sie haben dadurch auch am Nicht-Sein Theil. Die Begriffe der Bewegung und der Ruhe sind in der Kritik der frühern Systeme als nothwendig erschienen, denn es kann weder ein Erkennen ohne Bewegung geben, da Denken Bewegung ist, noch ohne Ruhe, denn die Erkenntniss sucht ein Bleibendes; die Begriffe Desselbigen und des Andern sind durch eine blosse Vergleichung jener andern Begriffe gewonnen. Sie erhalten jedoch metaphysische Bedeutung, wenn dieselben Begriffe, Dasselbige und das Andere, im Timäus als Principe der Weltbildung auftreten. Alle diese Begriffe hängen mit den Ideen und deren Einbildung in das Werden und den Stoff eng zusammen und wir können sie daher kaum als Anfänge einer eigent-

---

1) Theaetet. p. 205, c. *Σω. Μέμνησαι οὖν, ὦ φίλε, ὅτι ὀλίγον ἐν τῷ πρόσθεν ἀπεδεχόμεθα ἡγούμενοι εὖ λέγεσθαι, ὅτι τῶν πρώτων οὐκ εἴη λόγος, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα σύγκειται, διότι αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕκαστον εἴη ἀσύνθετον, καὶ οὐδὲ τὸ εἶναι περὶ αὐτοῦ ὀρθῶς ἔχοι προσφέροντα εἰπεῖν, οὐδὲ τοῦτο, ὡς ἕτερα καὶ ἀλλότρια λεγόμενα, καὶ αὕτη δὴ ἡ αἰτία ἄλογόν τι καὶ ἄγνωστον αὐτὸ ποιοῖ; Θεαιτ. Μέμνημαι. Σω. Ἦ οὖν ἄλλη τις ἢ αὕτη ἡ αἰτία τοῦ μονοειδές τι καὶ ἀμέριστον αὐτὸ εἶναι; Ἐγὼ μὲν γὰρ οὐχ ὁρῶ ἄλλην.*

lichen Kategorienlehre ansehen; denn eine logische Subsumtion ist dabei nicht beabsichtigt.

Schon Plato betrachtet im Sophistes (p. 261, c ff.) die Elemente des Satzes, aber in Bezug auf die Gemeinschaft, in welcher sie sich fordern. Weder die Namen der Dinge (*ὀνόματα*) noch die Wörter der Thätigkeiten (*ῥήματα*) bilden für sich eine Rede; aber schon ihre erste Verbindung. Das Seiende und die Handlung dürfen nicht getrennt werden, wenn man nicht alle Rede aufheben will. [1]) Es entfernt sich zwar von dem Zweck des nächsten Zusammenhanges, aber nicht von der Richtung des ganzen Dialogs, dass diese nothwendige Zusammenfügung des Dinges und der Handlung in der Rede zugleich die Beziehung hat, jene allgemeine Einheit des Beharrenden und Bewegten zu beleuchten, welche es, wenn Vernunft und Wissenschaft möglich sein sollen, nothwendig geben muss (p. 249.). Diese Betrachtung führt daher zunächst nicht, wie später bei Aristoteles, zu der Unterscheidung der Kategorien.

Wenn auf solche Weise die logische Aufgabe der Kategorien bei Plato kaum angedeutet und nirgends ausgeführt ist: so mussten sich doch in der Dialektik, die er übte, letzte Begriffe, mit denen operirt wird, stillschweigend herausbilden. So sehen wir im Parmenides namentlich durch die Gesichtspunkte von Ganzem und Theilen, von begrenzt und unbegrenzt, die wir Kategorien nennen mögen, das Eins und das Viele sich bald in Nichts, bald in Alles verwandeln. Aber diese Gesichtspunkte sind ohne Weiteres aufgenommen und nicht für sich untersucht. In derselben Richtung bildet sich bereits bei Plato der Gebrauch der abstracten Begriffe und Ausdrücke, die

---

1) Sophist. p. 263, a. wird durch *ξυντιθέναι πρᾶγμα πράξει δι' ὀνόματος καὶ ῥήματος* das Wesen des Satzes bezeichnet.

sich später bei Aristoteles als Kategorien einsetzen, z. B. Quantum, Quale, Thun und Leiden.[1])

5. So liegen im Aristoteles die bedeutenden Anfänge der Kategorienlehre, obwol bei ihm leise Spuren vorkommen, dass schon vor ihm Kategorien behandelt sind. Wir heben hier Folgendes als kurzes Ergebniss der vorangehenden Untersuchung heraus.

Es lag in der zergliedernden Richtung des aristotelischen Geistes, dass sich ihm die Kategorien als eine logische Aufgabe darboten. Wie Aristoteles mit der Betrachtung des Ganzen, das früher als die Theile ist, beginnt, so fordert er, das Zusammengesetzte, in seine einfachen Elemente zu zerlegen. Wenn nun das Urtheil das logische Ganze ist, das zuerst auf Wahrheit Anspruch macht: so führt die Auflösung des Satzes auf die Kategorien. Sie sind die allgemeinsten Prädicate.

Gesichtspunkte der Sprache leiteten den erfindenden Geist, um sie zu bestimmen. Der grammatische Leitfaden blickt noch im Einzelnen durch. Neben *κατηγορία* findet sich sogar der Ausdruck *πτῶσις*, der die Biegungs- und Ableitungsendung im weitesten Sinne bezeichnet, in gleicher Bedeutung. Es wird nicht selten an grammatischen Kennzeichen des nothwendigen Ausdrucks erkannt, in welche Kategorie ein Begriff gehöre.

Aber die grammatischen Beziehungen leiten nur und entscheiden nicht. Aristoteles misst schon die Aussage

---

1) Die *οὐσία* ist oben erwähnt worden (S. 52.). Das *ποιόν* findet sich z. B. Resp. IV. p. 438, b. *τὰ μὲν ποι' ἄττα ποιοῦ τινός ἐςιν.* Das *ποσόν* Sophist. p. 245, d. *ποσόν τι ὄν.* Phileb. p. 24, c. *τὸ — — ποσὸν ἀφανίζετον.* Das *πρός τι* erscheint wenigstens schon in Fragen, wie es in der Natur der Sache liegt. Sophist. p. 260, a. *πρὸς δή τί;* Das *πάσχειν καὶ ποιεῖν* Sophist. p. 248, c. *γενέσει μὲν μέτεςι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως.*

des Satzes nach den Verhältnissen der Dinge. Wie im Wirklichen die Sache oder Eigenschaft entstanden, so soll sie im Prädicate ausgesagt werden. Wenn sich daher die Kategorien aus dem Urtheil ausscheiden, so bleibt ihnen doch der Bezug auf die Dinge, den sie ursprünglich hatten. Daher ist es folgerecht, wenn Aristoteles die auf formalem Wege gefundenen Kategorien real behandelt.

Wo ein Urtheil im eigentlichen Sinne vorliegt, so dass es die Sache aussagt, wie sie wird, ist das Subject die erzeugende Substanz (*οὐσία*). Die ausgesagten Begriffe (*κατηγορούμενα* im eigentlichen Sinne) setzen das Subject voraus, und, inwiefern sie nicht Substanzen sind, sind sie, real gefasst, in der Substanz (*συμβεβηκότα*). In diesem Sinne scheiden sich die Kategorien zunächst in Substanz und Accidenzen, *οὐσία* und *συμβεβηκότα*.

Diese Eintheilung liegt auch den 10 Kategorien zu Grunde.

„Von dem, was in keiner Satzverbindung ausgesprochen wird," heisst es im dritten Kapitel der Kategorien, „bezeichnet jedes entweder Wesen (Substanz) oder wie gross (Quantum) oder wie beschaffen (Quale) oder bezogen (Relation) oder irgendwo (Raum) oder irgendwann (Zeit) oder liegen oder haben oder thun oder leiden. Es ist aber eine Substanz, um es im Umriss zu sagen, z. B. Mensch, Pferd; wie gross, z. B. zwei Ellen lang, drei Ellen lang; wie beschaffen, z. B. weiss, sprachkundig; bezogen, z. B. doppelt, halb, grösser; irgendwo, z. B. im Lyceum, auf dem Markte, irgendwann, z. B. gestern, im vorigen Jahre; liegen, z. B. liegt, sitzt; haben, z. B. ist beschuhet, bewaffnet; thun, z. B. schneidet, brennt; leiden, z. B. wird geschnitten, gebrannt."[1]) Indem die

1) categ. c. 4. p. 1, b, 25. *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγο-*

letzten Kategorien als verbale Prädicate erscheinen, können auch alle andern Prädicate bilden, sobald man durch die Copula, die der Satzverbindung angehört, den ursprünglichen Satz wieder herstellt. Wenn man die grammatischen Redetheile vergleicht, die erst später als Aristoteles ausgeführt wurden: so sind in den Kategorien diejenigen vertreten, welche nicht als Formwörter der Beziehung der Satzverbindung angehören, das Substantiv, insbesondere als Subject, das Adjectiv, das Zahlwort, die Adverbia des Orts und der Zeit, das Verbum mit seinen Formen, wie das Intransitivum, Activ, Passiv. In der Relation sind ausser dem Comparativ noch syntaktische Verhältnisse berücksichtigt.

Die erste Kategorie ist die **Substanz**, *οὐσία*. Sie heisst auch an manchen Stellen *τό τί ἐςι*, wodurch für die Kategorien insbesondere das Allgemeine des Geschlechts bezeichnet wird.

Es unterscheiden sich die erste und zweite Substanz, wie Individuum und Geschlecht oder Art der Individuen. Wo die Substanz im ersten und eigentlichen Sinne steht (*ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιςα λεγομένη*), zeigt sie die Beziehung des grammatischen Subjectes, das im Satze das Selbstständige ist; die Substanz in der ersten Bedeu-

---

μένων ἕκαςον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔςι δὲ οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ποσὸν δὲ οἷον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἷον λευκὸν, γραμματικόν· πρός τι δὲ οἷον διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον· ποῦ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ οἷον ἐχθές, πέρυσιν· κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἷον ὑποδέδεται, ὥπλιςαι· ποιεῖν δὲ οἷον τέμνει, καίει· πάσχειν δὲ οἷον τέμνεται, καίεται. Die Kategorien werden lateinisch übersetzt: *substantia*, *quantitas*, *qualitas*, *relatio*, *ubi*, *quando*, *situs*, *habitus*, *actio*, *passio*.

tung, das Individuum (οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος) wird von keinem Subjecte ausgesagt, aber ihm werden alle Prädicate beigelegt. Die zweiten Substanzen (οὐσίαι δεύτεραι) sind die Arten und Geschlechter, die theils als selbstständige Subjecte, theils, indem sie das Wesen der Individuen ausdrücken, als deren Prädicate erscheinen. Sie theilen mit den ersten Substanzen das Kennzeichen, dass sie beide in keinem Substrate sind (τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι). Der einzelne Mensch ist für sich und eben so wenig kann man sagen, dass der Mensch als Gattung in dem einzelnen Menschen sei (als Accidenz). Die Substanz im ersten und eigentlichen Sinne ist kein Accidens, kein Prädicat; indem sie als solche und streng als Individuum gefasst, keinen Gegensatz gegen anderes hat und keine Unterschiede des Grades in sich trägt, vermag sie, im Wechsel beharrend, Entgegengesetztes in sich aufzunehmen. Die zweiten Substanzen, Geschlecht und Arten, nähern sich nur diesem Begriffe. Indem sie ins Prädicat treten können, bestimmen sie das Wesen der ersten Substanz und sprechen dadurch eine Qualität derselben aus. Dies gilt eben so von der specifischen Differenz, die zur Substanz gezogen wird. Für sich unselbstständig bedarf sie des Geschlechts zum Träger und mit diesem zusammen bestimmt sie das Wesen. Von den Kategorien als allgemeinsten Prädicaten kann es keine Definition geben, da diese ihren Gegenstand unter ein Allgemeines fasst. Aber auch die eigenthümlichen Kennzeichen, die von der ersten Kategorie angegeben werden, passen auf das Wesen der ersten Substanz, der zweiten und der specifischen Differenz nicht gleicher Weise. Das Seiende und das Eins (τὸ ὄν und τὸ ἕν) gehören nicht unter die Substanz. Da sie von allen Kategorien ausgesagt werden können, gehören sie selbst unter keine.

Die Substanz geht der Zeit und dem Wesen und der

Erkenntniss nach den übrigen Kategorien voran; und daher nimmt sie die erste Stelle ein. Dasselbe Kennzeichen, nämlich die Frage, was der Natur nach das Frühere sei, beherrscht, wie es scheint, im Sinne des Aristoteles die Reihenfolge der Kategorien. Darnach tritt wenigstens das Relative hinter das Quantum und Quale.

Das Quantum (τὸ ποσόν) ist nach dem Verhältniss der Theile entweder discret (διωρισμένον), wie z. B. die Zahl, das in sich abgesetzte Wort, oder stetig (συνεχές), wie z. B. Linie, Oberfläche, Körper, Zeit und Raum, und, je nachdem die Theile eine räumliche Lage (θέσις) oder nur eine zeitliche Ordnung (τάξις) haben, entweder räumlich oder successiv. Beide Eintheilungen laufen nicht parallel, sondern kreuzen sich, indem namentlich die Zeit, ein Successives, nicht wie die Zahl zum Discreten, sondern zum Continuirlichen gehört. Das Quantum ist das Messbare, und ob es Quantum sei, wird am Maass erkannt. Die Reihenfolge, und somit die Zahl, ist im Quantum dasjenige, was der Natur nach früher ist, als das übrige. Das bestimmte Quantum als solches hat keinen Gegensatz und lässt keinen Gradunterschied zu; dagegen gehört das Gleiche und Ungleiche dem Quantum als ein eigenthümlicher Begriff.

Das Quale (τὸ ποιόν) wird von Aristoteles durch die Differenz erläutert. Aber da er die Differenz des Wesens, den artbildenden Unterschied, zur Substanz gezogen, so bleibt für die Kategorie der Qualität als Accidens nur der Unterschied des Besondern gegen die allgemeine Thätigkeit überhaupt. Aristoteles zählt als Arten der Qualität auf: erstens ἕξις und διάθεσις, *habitus* und *dispositio*, jene fest und bleibend, diese wandelbar und leicht veränderlich, dann δύναμις φυσικὴ ἢ ἀδυναμία, also Kraft, als inwohnendes Princip der Veränderung, ferner πάθος, Affection, endlich σχῆμα, Figur und Gestalt.

Letztere stellt indessen auf Gebieten, wie in der Geometrie, den artbildenden Unterschied dar, der zur Substanz gehört, und es gerathen dadurch die Bestimmungen der Substanz und der Qualität in Widerspruch. In der Kategorie der Qualität finden sich Gegensatz und Unterschiede des Grades, wenn auch nicht in allen Begriffen. Das Aehnliche und Unähnliche gehört der Qualität eigenthümlich zu. Die Privation (στέρησις), die als die reale Negation so weit geht, als die Form, deren Verneinung sie ist, läuft insbesondere neben den Arten der Qualität her, da diese zunächst von der Form abhängt.

Das Relative (τὸ πρός τι) wird grammatisch daran erkannt, dass die Begriffe, wenn sie ausgesprochen werden, der Ergänzung eines Casus, und zwar zunächst eines Genitivs oder Dativs, bedürfen, z. B. der Sklav des Herrn, Wahrnehmung eines Gegenstandes, ähnlich einer Sache. Aber diese Norm ist zu weit und unbestimmt, und wird daher beschränkt. Das Wesen der Begriffe muss damit identisch sein, sich zu etwas irgendwie zu verhalten; und muss ohne diese Beziehung nicht zu denken sein. Solche Begriffe sind die Glieder von Zahlenverhältnissen, dann das Verhältniss der erzeugenden Kraft zu dem Erzeugten, überhaupt des Thätigen zum Leidenden, endlich das Verhältniss des Gemessenen zum Maass, des Gegenstandes zur Erkenntniss. Hierzu treten noch Begriffe, wie Lage, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit hinzu. Das Verhältniss des Theils zum Ganzen wird nicht als ein reales Merkmal der Relation angesehen; denn dadurch würden die Theile schlechthin von der Kategorie der Substanz ausgeschlossen. Uebrigens kann der Begriff der Relation zu Substanzen nebenbei hinzutreten (κατὰ συμβεβηκός). Alles Relative hat sein Correlat (πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται), wie δοῦλος und δεσπότης, πτερόν und πτερωτόν solche Correlate sind; und in den meisten Fällen sind die unter

sich bezogenen Begriffe der Natur nach zugleich, so dass sie zusammen stehen und fallen, z. B. das Doppelte und die Hälfte. Der Gegensatz und das Mehr und Minder (Unterschiede des Grades) finden sich theils im Relativen, theils nicht. Sie finden sich, wie es scheint, wenn qualitative, und finden sich nicht, wenn quantitative Begriffe relativ werden.

Die übrigen sechs Kategorien reihen sich, wenn sie nach der Ordnung des der Natur nach Frühern erscheinen, folgender Maassen an: das Thun (ποιεῖν), das Leiden (πάσχειν), das Liegen (κεῖσθαι), Haben (ἔχειν), das Wo (ποῦ), das Wann (ποτέ). Aber Aristoteles hat sie nirgends ausgeführt, es sei denn, dass er das Thun und Leiden in einer verlornen Schrift περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν behandelte.

Das Thun und Leiden (ποιεῖν, πάσχειν) gehört in das Gebiet der wirkenden Ursache, und die Bewegung fällt ihrem Wesen nach unter diese Kategorien und wird nur mittelbar, weil der Weg, den sie durchläuft, stetig und theilbar ist, als Quantum bezeichnet. An einer Stelle heissen diese Kategorien kurzweg κίνησις.

Das κεῖσθαι wird nach den Beispielen (ἑστάναι, ἀνακεῖσθαι, καθῆσθαι) als das Allgemeine von Arten der ruhenden Lage genommen, wie sie in intransitiven Verbis ausgedrückt werden, und zwar ist Letzteres wesentlich.

Das ἔχειν ist nur durch die Beispiele des Perfectums ὑποδεδέσθαι, ὡπλίσθαι erläutert.

An zwei Stellen sind die Kategorien κεῖσθαι und ἔχειν gar nicht mitgenannt und sie sind da, wie es scheint, in den allgemeinen Begriff des Activs und Passivs (ποιεῖν und πάσχειν) aufgenommen.

Das Wo und Wann (ποῦ, ποτέ) trennen sich von dem Raum und der Zeit (τόπος, χρόνος), welche Aristoteles unter das stetige Quantum stellt, durch die Bezie-

hung zum bestimmten Ort und zur bestimmten Zeit, die indessen keine so innere ist, dass sich dadurch das Wesen vom Wesen unterschiede.

Die Kategorien sind nach ihrem eigenen Grundgedanken dergestalt geschieden, dass sie nichts Gemeinschaftliches haben. Wo sie übereinstimmen, stimmen sie nur in der Gleichheit von Verhältnissen überein; d. h. es ist zwischen ihnen nur ein *ἀνάλογον* möglich.

Neben den zehn Kategorien als abgelösten realen Prädicaten des Satzes laufen unabhängig Potenz und Actus her (*δύναμις, ἐνέργεια*), die aus den hinzutretenden modalen Bestimmungen des Satzes zu eigenen Begriffen werden. Sie sind weder Arten der Kategorien, noch sind die Kategorien ihre Arten; aber sie können in allen Kategorien erscheinen. Alle Arten der Kategorien können der Potenz und dem Actus nach ausgesagt werden. Daher machen sich Dynamis und Energie neben den Kategorien als eine besondere Eintheilung geltend.

Die Kategorien werden beim Aristoteles zur Unterscheidung und Bestimmung logischer und metaphysischer Begriffe, zur Determination allgemeiner Begriffe, z. B. der Bewegung, der Tugend, des Guten, auch zur Anlage indirecter Beweise angewandt.

Die Mängel der Kategorien verbergen sich nicht, mag man an die Lehre den Anspruch eines systematischen Ganzen machen oder die Anwendung verfolgen. Es fehlt der sich in sich zum nothwendigen Ganzen abschliessende Entwurf der zehn Begriffsgeschlechter, wenn auch der grammatische Leitfaden der Satzzergliederung anerkannt wird, und ebenso fehlt in den einzelnen Kategorien der Entwurf der Arten aus ihrem Wesen. Es sind die Arten entweder nur neben einander aufgezählt oder gar, wie in der Relation, durch einander gemengt. Die Subsumtion geräth daher nicht selten in Verwirrung. In der

Kategorie der Substanz strebt die darin aufgenommene specifische Differenz in die Qualität hinüber. Relation und Qualität, sowie die Relation und andere Kategorien, sind nicht scharf aus einander gehalten. Selbst die Substanz und Relation treten in Streit, je nachdem Theile als selbstständig erscheinen oder auf das Verhältniss zum Ganzen zurückweisen. Wäre der reale Gesichtspunkt, wonach die Abfolge der Entstehung, das πρότερον τῇ φύσει, für die Bestimmung und Ordnung der allgemeinsten Begriffe das Maass bilden würde, in den Kategorien durchgeführt, so würden sie nothwendig in die metaphysischen Principien zurückgehen. Aber dies Verhältniss ist nicht erörtert und der reale Ursprung der Grundbegriffe ist nicht untersucht.

Dexippus, der Schüler des Jamblichus, bemerkt in seinem Commentar zu den Kategorien, dass keine aristotelische Lehre mehr zu Streit Stoff gegeben, als diese, und zwar nicht bloss mit Platonikern und Stoikern, sondern auch den Peripatetikern unter sich.[1]) Ihre Abweichungen und Berichtigungen sind uns insbesondere bei Simplicius aufbehalten. Wer sie historisch kennen lernen will, findet sie kurz verzeichnet in Patricii discussiones Peripateticae 1581. S. 158 ff. Für unsern Zweck tragen sie weniger aus.

6. Aristoteles Kategorien beantworten jene tiefern Fragen nicht, welche man an ein System derselben thun muss, und verwickeln sich bei der Anwendung in Schwierigkeiten. Aber die Eintheilung ist für sich plan und einleuchtend; und daher hat sie so lange geherrscht oder hat, wo sie nicht herrschte, den Abweichungen und Untersuchungen zu Grunde gelegen. Das Letzte geschah

1) Schol. coll. fol. 39, b, 34.

in der Stoa. Simplicius sagt ausdrücklich:[1]) „Die Stoiker wollen die Zahl der ersten Geschlechter in eine kleinere zusammenziehen und nehmen einiges etwas verändert hinüber." Die Spuren des Aristoteles zeigen sich trotz der fragmentarischen Nachrichten in der verwandelten Gestalt der stoischen Kategorienlehre nicht undeutlich.

Sucht man die Fäden, wodurch sich die Systeme an einander anknüpfen, so verflicht sich das stoische an wichtigen Punkten in das aristotelische. Für die stoische Physik hat H. Ritter darauf aufmerksam gemacht.[2]) In der ganzen Durchbildung des Zweckbegriffs, wodurch die Stoiker ihre φύσις im λόγος vertieften und die Nothwendigkeit zur Vorsehung erhoben, war Aristoteles vorangegangen. Selbst der stoische Weise hat in der theoretischen Glückseligkeit, welche Aristoteles verherrlicht, einen Vorklang. In logischen Bestimmungen, wie z. B. über die Gegensätze, entnehmen die Stoiker dem Aristoteles die Punkte, von welchen sie ausgingen,[3]) und ihre Kategorienlehre offenbart mitten in dem Gegensatz eine wesentliche Verwandtschaft.

Es ist indessen der Entwurf der stoischen Kategorien nicht ohne Schwierigkeit. Wir haben nur zwei Quellen, die beide nach verschiedenen Seiten hin mangelhaft sind. Plotin unterwirft im ersten Buch der sechsten Enneade die stoischen Kategorien einer kurzen Kritik, aber setzt dabei ihre Kenntniss voraus; und Simplicius giebt nur beiläufig Bemerkungen über den Unterschied der stoischen von den aristotelischen Kategorien, ohne

---

1) ad Aristot. categ. fol. 16, b. §, 36. ed. Basil.

2) Geschichte d. Philos. III, S. 562. 1ste Aufl.

3) Simplic. ad categ. fol. 98, a. §. 10. ed. Basil. Die Stoiker folgten in der Behandlung der Gegensätze der verlornen Schrift des Aristoteles περὶ τῶν ἀντικειμένων.

eine vollständige und eingehende Darstellung zu beabsichtigen. Da man bei Simplicius nur Bruchstücke zusammensetzen kann, so ist es gerathen, von Plotin aus einen Blick in den Bau und die Bildung des Ganzen zu versuchen. Es ist dabei die Aufgabe, die Einwürfe des Plotin auf die Bedingungen zurückzuführen, unter welchen sie allein Sinn haben. Wenn dadurch ein Grundgedanke gewonnen wird, so lässt sich das Allgemeine durch das bei Simplicius aufbehaltene Einzelne einigermaassen ausführen.[1])

Auf diesem Wege mag sich Folgendes ergeben.

Der Name heisst bei den Stoikern nicht sowol Kategorien, als höchste Geschlechter (τὰ γενικώτατα). Vielleicht liegt schon darin eine realere Behandlung angedeutet, obwol auch hie und da der grammatische Ausdruck berücksichtigt wird.[2])

Während Aristoteles zehn Geschlechter der Kategorien unterscheidet, ohne sie einem einzigen unterzuordnen, denn das Seiende ist ihm kein Geschlecht: ist es gerade der stoischen Lehre eigenthümlich, dass sie die vier Arten unter Ein Höchstes stellen. Plotin legt darauf wiederholt Gewicht und richtet dagegen seine Einwürfe.[3])

---

1) Bekanntlich hat Christian Petersen durch seine reichhaltige Schrift: Philosophiae Chrysippeae fragmenta in notionum dispositione posita, Alton. 1827, die stoische Kategorienlehre wieder in die Geschichte der Philosophie eingeführt. Der gelehrte Stoff ist darin zusammengebracht, aber mit einem Scharfsinn behandelt, der nicht selten über die Grenzen des Gegebenen hinausführt. Abweichungen sind bereits von dem Verf. in seiner ausführlichen Recension des Buchs (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Dec. 1827. No. 217 bis 222.) begründet. Das Obige ruht auf denselben von Petersen angeführten Stellen, aber fasst die Grundansicht anders.

2) Z. B. Simplic. ad categ. fol. 79, a. §. 33. ed. Basil.

3) Z. B. enn. VI, 1. c. 25. p. 1082, 11. ed. Creuz., c. 29. p. 1089, 16, c. 30. p. 1092, 8. VI, 2. c. 1. p. 1093, 10.

Das allgemeinste Geschlecht ist Etwas (*τὶ*) und wie man auf die Frage *τί*, Seiendes und Nicht-Seiendes, Körperliches und Unkörperliches antworten kann, so ist unter das *τὶ* alles befasst.[1]) In einem andern Sinne des *τὶ* nennen die Stoiker das Gemeinschaftliche (*τὰ κοινά*) *οὔ τινα*, wobei man als Gegensatz das Einzelne[2]) (*τόδε τι*) zu denken hat.

Dies *τὶ* wird nun eingetheilt in *ὑποκείμενα, ποιά, πὼς ἔχοντα, πρός τί πώς ἔχοντα.*[3]) Diese Eintheilung ist indessen nicht so zu verstehen, als ob die vier Arten einander beigeordnet wären. Daraus würden Uebelstände entspringen, welche Plotin zu voreilig, als wären sie wirklich da, in Anspruch nimmt. Vielmehr fasst man aus Plotin selbst eine andere Ansicht der Sache. Die angegebenen Geschlechter sind dergestalt einander untergeordnet, dass das Vorangehende im Folgenden bleibt, aber eine neue Bestimmung hinzutritt. Die zweite Kategorie würde vollständig ausgedrückt heissen: *ὑποκείμενα ποιά*, die dritte *ὑποκείμενα ποιά πως ἔχοντα*, die vierte *ὑποκείμενα ποιὰ πρός τί πως ἔχοντα.* Die folgende Kategorie setzt immer die vorangehende, worin sie ist, voraus. Darauf führen mehrere Aeusserungen, z. B. wenn Plotin bei der Eintheilung in Substrat und Quale einwendet, es sei eine Eintheilung nicht anders, als wenn jemand sagte, die Wissenschaft sei entweder Grammatik oder Grammatik und etwas anderes. Dadurch ist das Neue, das zu dem Alten hinzu-

1) Vergl. Petersen p. 146 ff.

2) Simplic. ad categ. p. 26, b. §. 48.

3) Simplic. ad categ. fol. 16, b. §. 36. *Οἱ δέ γε Στωϊκοὶ εἰς ἐλάττονα συςέλλειν ἀξιοῦσι τὸν τῶν πρώτων γενῶν ἀριθμόν· καί τινα ἐν τοῖς ἐλάττοσιν ὑπηλλαγμένα παραλαμβάνουσι· ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα· εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα.* Plotin. enn. VI, 1. c. 25. p. 1082, 8.

tritt, um das neue Geschlecht zu bilden, deutlich bezeichnet.[1]) Darauf bezieht sich auch der Ausdruck beim Plutarch, dass die Stoiker in jedem eigentlich vier Substrate haben.[2]) Simplicius tadelt es ausdrücklich, dass die Geschlechter aus Erstem und Zweitem, d. h. nach dem Zusammenhange aus Vorangehendem und Neuem zusammengesetzt werden.[3]) Ueberdies bestätigt sich diese allgemeine Ansicht im Einzelnen.

Das erste Geschlecht sind die Substrate (*ὑποκείμενα*). Darunter wurde zunächst die Materie verstanden, die, an sich ohne Eigenschaft, die Potenz der Formen ist.[4]) Daher, meint Plotin, wäre es richtiger gewesen, sie nicht Substrate in der Mehrheit, sondern das Substrat zu nennen. Aber es sei überhaupt unvernünftig, die Materie, die nur Vermögen und nicht Thätigkeit ist, als das Erste in den Ursprung zu setzen; selbst der Begriff Gottes werde dadurch secundär.[5])

Das zweite Geschlecht ist das Quale (*ποιά*). War das Erste die formlose Materie als das Allgemeine,

---

1) Plotin. VI, 1. c. 29., p. 1090, 2, vergl. c. 25. p. 1083, 3.

2) Plutarch. adv. Stoicos c. 44. *ἐπεὶ τέτταρά γε ποιοῦσιν ὑποκείμενα περὶ ἕκαςον.*

3) Simplic. ad categ. fol. 43, a. §. 26. *κἀκεῖνο ἄτοπον τὸ σύνθετα ποιεῖν τὰ γένη ἐκ προτέρων τινῶν καὶ δευτέρων, ὡς τὸ πρός τι ἐκ ποιοῦ καὶ τοῦ πρός τι.*

4) Plotin. VI, 1. c. 25. p. 1082, 17. *ὑποκείμενα μὲν γὰρ πρῶτα τάξαντες καὶ τὴν ὕλην ἐνταῦθα τῶν ἄλλων προτάξαντες.* Simplic. fol. 12, b. §. 9. *ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη, ἣν δυνάμει καλεῖ ὁ Ἀριςοτέλης, πρῶτόν ἐςι τοῦ ὑποκειμένου σημαινόμενον.*

5) Plotin. VI, 1. c. 27. p. 1086, 6. Creuzer irrt, wenn er die Stelle so nimmt, als wäre sie gegen die aristotelische Theologie gerichtet. Im ganzen Zusammenhang wird von den Stoikern gehandelt und es passt gar nicht auf den Aristoteles: *ὁ γὰρ θεὸς αὐτοῖς εὐπρεπείας ἕνεκεν ἐπεισάγεται παρά τε τῆς ὕλης ἔχων τὸ εἶναι καὶ σύνθετος καὶ ὕςερος.*

woraus das Besondere erst werden kann: so darf man unter dem *ποιόν* als dem zweiten Geschlecht nicht die zufallenden Eigenschaften erwarten, wie sie das *ποιόν* beim Aristoteles umfasst. Denn dazwischen liegt noch das formende Wesen, ohne welches es keine Substanz giebt. Dass wirklich der aristotelische Begriff (*ποιόν*) die stoischen *ποιά* nicht deckt, ist unter anderm aus einer Stelle des Plotin ersichtlich, wonach die Stoiker eine Bestimmung wie *λευκόν*, die bei Aristoteles stehendes Beispiel des *ποιόν* ist, unter das *πὼς ἔχον* stellten.[1]) Das stoische *ποιόν* hat daher eine wesentlichere Bedeutung. Die unterschiedslose Materie wird durch den Begriff geformt und in diesem Sinne werden die *λόγοι ἔνυλοι*, welche das Ding zu dem bilden, was es ist, unter dem *ποιόν* verstanden.[2]) Es wird von ihm wiederholt der Ausdruck gebraucht, dass es die Arten bilde (*εἰδοποιεῖν*).[3]) Der Uebergang lässt sich im Aristoteles erkennen. Denn schon bei Aristoteles wird die Materie mit dem Geschlecht verglichen, zu dem sich der artbildende Unterschied wie die Form verhält. Die specifische Differenz wurde zwar unter die Kategorie der Substanz untergebracht; aber sie entwich dort wieder und hiess schon an mehrern Stellen ein Qualitatives (*ποιόν τι*).[4])

So bezeichnet das zweite Geschlecht (*ποιόν*) das Substrat in der nothwendigen Eigenschaft, die in der ur-

---

1) Plotin. VI, 1. c. 30. p. 1091, 14. *πῶς δὲ ἓν τό πως ἔχον πολλῆς διαφορᾶς ἐν αὐτοῖς οὔσης; πῶς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἕν, τοῦ μὲν ποσοῦ τοῦ δὲ ποιοῦ ὄντος;*

2) Plotin. VI, 1. c. 29. p. 1090, 4. *εἰ δὲ τὰ ποιὰ ὕλην ποιὰν λέγουσιν, πρῶτον μὲν οἱ λόγοι αὐτοῖς ἔνυλοι* u. s. w.

3) Z. B. Simplic. fol. 57, b. §. 19. Plutarch, de Stoicorum repugn. c. 43. Das Wort *εἰδοποιεῖν* erinnert an den artbildenden Unterschied, *διαφορὰ εἰδοποιός* bei Aristoteles.

4) Siehe oben S. 56 ff. S. 98.

sprünglichen Differenz des Wesens liegt (*ποιότης οὐσιώδης*),[1]) alle andere Eigenschaften bedingend und beherrschend.[2]) Dadurch unterscheidet es sich vom Quale in der weiten Bedeutung, in welcher es nach der Differenz überhaupt, sei es des Ruhenden, sei es des Bewegten, und vom Quale in der engern Bedeutung, in welcher es nach der Differenz des sich in der Ruhe Verhaltenden bestimmt wird.[3]) In jenem ursprünglichen Sinne geht das

---

1) Simplic. ad categ. fol. 54, a. §. 3.

2) Simplic. ad categ. fol. 58, a. §. 22. *δύναμις — ἡ πλειόνων ἐποιςικὴ συμπτωμάτων, ὡς ἡ φρόνησις τοῦ τε φρονίμως περιπατεῖν καὶ τοῦ φρονίμως διαλέγεσθαι.* — Ferner: *κατ' ἄλλην διάταξιν τῶν Στωϊκῶν λέγοιτο δύναμις ἡ πλειόνων ἐποιςικὴ συμπτωμάτων καὶ κατακρατοῦσα τῶν ὑποτασσομένων ἐνεργειῶν.* Die untergeordneten Thätigkeiten erstrecken sich schon in die nächsten Geschlechter.

3) Simplic. ad categ. fol. 55, a. §. 5. An dieser Stelle wird das *ποιόν* im Allgemeinen, wie bei Aristoteles (metaphys. *Δ*, 14. p. 1020, a, 35.) nach der Differenz (*κατὰ διαφοράν*) bestimmt, und zwar in der angegebenen dreifachen Abstufung. Aber nur in der eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung der zweiten Kategorie wird im Unterschiede vom allgemeinern *ποιόν* die *ποιότης* ausgesprochen. *Τῶν δὲ Στωϊκῶν τινες τριχῶς τὸ ποιὸν ἀφοριζόμενοι τὰ μὲν δύο σημαινόμενα ἐπιπλέον τῆς ποιότητος λέγουσι· τὸ δὲ ἓν ἤτοι τοῦ ἑνὸς μέρος συναπαρτίζειν αὐτῇ φασι. λέγουσι γὰρ ποιὸν καθ' ἓν μὲν σημαινόμενον πᾶν τὸ κατὰ διαφορὰν εἴτε κινούμενον εἴη εἴτε ἐχόμενον καὶ εἴτε δυςαναλύτως εἴτε εὐαναλύτως ἔχει· κατὰ τοῦτο δὲ οὐ μόνον ὁ φρόνιμος καὶ ὁ πὺξ προτείνων ἀλλὰ καὶ ὁ τρέχων ποιοί· καθ' ἕτερον δὲ καθ' ὃ οὐκέτι τὰς κινήσεις περιελάμβανον ἀλλα μόνον τὰς σχέσεις. ὃ δὴ καὶ ὡρίζοντο τὸ ἰσχόμενον κατὰ διαφοράν, οἷός ἐστιν ὁ φρόνιμος καὶ ὁ προβεβλημένος. καὶ τούτων δὲ τῶν ἐμμόνως ἰσχομένων κατὰ διαφορὰν οἱ μὲν ἀπηρτισμένως κατὰ τὴν ἐκφορὰν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπίνοιαν εἰσὶ τοιοῦτοι, οἱ δὲ οὐκ ἀπηρτισμένως· καὶ τούτους μὲν παρῃτοῦντο, τοὺς δὲ ἀπαρτίζοντας καὶ ἐμμόνως ὄντας κατὰ διαφορὰν ποιοὺς ἐτίθεντο· ἀπαρτίζειν δὲ κατὰ τὴν ἐκφορὰν ἔλεγον τοὺς τῇ ποιότητι συνεξισου-*

ποιόν in die *ποιότης*, das Quale in die Qualitas auf. Beide gleichen sich aus und das *ποιόν* schiesst weder über die *ποιότης* über noch behält es einen Mangel, während in den andern Bedeutungen, in welchen das Quale noch von Anderm abhängig ist, ein solcher Ueberschuss über das Wesen oder ein Mangel Statt hat. Wenn z. B. der *φρόνιμος* lediglich das innere Wesen ausdrückt, und sich mit ihm ausgleicht, so enthält hingegen der *ποιός* als *φρονίμως περιπατῶν, διαλεγόμενος* bereits mehr. Die *ποιότης* ergänzt daher das Wesen wie ein Theil.[1]) Sie ist die Differenz, die, mit dem Wesen eins, davon nicht zu trennen ist und weder durch Zeit noch durch äussere Gewalt gebildet, läuft sie in Gedanken und Eigenthümlichkeit aus (*εἰς ἐννόημα καὶ ἰδιότητα*).[2]) Das heisst im stoi-

---

μένους, ὡς τὸν γραμματικὸν καὶ τὸν φρόνιμον· οὔτε γὰρ πλεονάζει οὔτε ἐλλείπει τούτων ἑκάτερος παρὰ τὴν ποιότητα· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ φίλοψος καὶ ὁ φίλοινος· οἱ μέντοι περὶ τῆς ἐνεργείας τοιοῦτοι, ὥςπερ ὁ ὀψοφάγος καὶ ὁ οἰνόφλυξ ἔχοντες μέρη τοιαῦτα, δι' ὧν ἀπολαύουσιν, οὕτως λέγονται· διὸ καὶ εἰ μέν τις ὀψοφάγος, καὶ φίλοψος πάντως· εἰ δὲ φίλοψος, οὐ πάντως ὀψοφάγος. ἐπιλειπόντων γὰρ τῶν μερῶν δι' ὧν ὀψοφαγεῖ, τῆς μὲν ὀψοφαγίας ἀπολέλυται, τὴν δὲ φίλοψον ἕξιν οὐκ ἀνῄρηκε. τριχῶς οὖν τοῦ ποιοῦ λεγομένου ἡ ποιότης κατὰ τὸ τελευταῖον ποιὸν συναπαρτίζει πρὸς τὸ ποιόν. διὸ καὶ ὅταν ὁρίζωνται τὴν ποιότητα σχέσιν ποιοῦ οὕτως ἀκουςέον τοῦ ὅρου ὡς τοῦ τρίτου ποιοῦ παραλαμβανομένου. μοναχῶς μὲν γὰρ ἡ ποιότης λέγεται κατ' αὐτοὺς τοὺς Στωϊκούς, τριχῶς δὲ ὁ ποιός.

1) Simplic. ad categ. fol. 12, b. §. 9. *συμπληροῖ τὴν οὐσίαν ὡς μέρος.*

2) Simplic. ad categ. fol. 57, b. §. 19. *Οἱ δὲ Στωϊκοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι οὐσίας οὐκ ἀποδιαληπτὴν καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς ἐννόημα καὶ ἰδιότητα ἀπολήγουσαν οὔτε χρόνῳ οὔτε ἰσχύϊ εἰδοποιουμένην, ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιουτότητι καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίςαται γένεσις. ἐν δὲ τούτοις εἰ μὴ οἷόν τε κατὰ τὸν ἐκείνων λόγον κοινὸν εἶναι σύμπτωμα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, οὐκέτι ἔςαι γένος ἡ ποιό-*

schen Sinne: ihm liegt der unterscheidende Begriff (*λόγος*) zu Grunde, der gestaltend und begrenzend das eigenthümliche Wesen hervorbringt und nur im Gedanken gefasst wird. Diese wesenhafte *ποιότης* heisst bei den Stoikern *ἕξις*, und zwar mit besonderer Beziehung auf die zusammenhaltende Kraft der Einheit. [1]) Die einzelnen Eigenschaften, die von dieser ersten Einheit begriffen werden, heissen *ἑκτά*, und sie können als die Eigenschaften der Eigenschaft (*ποιότητες ποιότητος*) bezeichnet werden. [2])

της, ἀλλ' ἑτέρως μὲν ἐπὶ τῶν σωμάτων, ἑτέρως δὲ ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων αὕτη ὑφέστηκε καὶ ὑπ' ἄλλα γένη διὰ τοῦτο ταχθήσεται. Ueber die Lesart *εἰς ἐννόημα* statt *εἰς ἓν νόημα* s. Petersen p. 85, vergl. p. 79. Was über die *ἀσώματα* hinzugesetzt wird, als ob die gegebene Bestimmung nicht darauf passe, ist mehr Folgerung des Simplicius, als Nachricht. Es wird nicht gesagt, wie denn die Stoiker die *ποιότης* der *ἀσώματα*, worunter sie nach Sext. Emp. X, 218 *λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον* verstanden, anders bestimmten. Die *ἰδιότης* ist so zu fassen, wie auch Aristoteles die aus dem Allgemeinen und dem artbildenden Unterschied gebildete Definition ein *ἴδιον* nennt, obzwar er damit sonst im Allgemeinen die abgeleitete Eigenthümlichkeit bezeichnet (top. I, 4. p. 101, b, 18.). Nur ist darunter im stoischen Sinne zugleich die Individualität des Einzelnen begriffen, wie z. B. nach Posidonius im Unterschied von der *οὐσία* Beispiele für das *ἰδίως ποιόν* Individuen sind, wie Dion, Theon. Stob. eclog. phys. I, 21. p. 436. Heeren. Dem *ἰδίως ποιόν* in dieser Bedeutung steht das *κοινῶς ποιόν* entgegen, z. B. Eisen. Simpl. ad categ. fol. 12, b. §. 9.

1) Simplic. ad categ. fol. 55, b. §. 7. In dem dem Censorin zugeschriebenen Fragment zu Anfang: *Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. Ea Stoici credunt tenorem atque materiam* (ed. Jahn p. 75, 2.) soll der auffallende Ausdruck *tenor* vielleicht diese *ἕξις* übersetzen.

2) Simplic. ad categ. p. 70, b. §. 103. *καὶ οἱ Στωϊκοὶ δὲ ποιότητας ποιοτήτων ποιοῦσιν ἑαυτῶν ποιοῦντες ἑκτὰς ἕξεις.*

Z. B. die Grundeigenschaft (*ἕξις*) des Menschen, das Vernünftige, bedingt und fordert andere Eigenschaften, die darunter stehen (*ἐκτά*). Es liegt in der realen Richtung der stoischen Kategorienlehre, dass zugleich das bestimmt wird, was dieser *ποιότης* als hervorbringend zu Grunde liegt. Es ist im stoischen Sinne ein Hauch (*πνευματικόν τι*)[1]) und insbesondere eine zusammenziehende und verdichtende Kraft, die aus der unterschiedslosen Materie das Eigenthümliche gestaltet (*δύναμις, κίνησις πυκνωτική*).[2])

Wenn diese Ansicht des *ποιόν* richtig ist, so erklären sich daraus mehrere Stellen. Zunächst spricht Simplicius an einem Orte[3]), in welchem er nicht einzelne Kategorien, sondern den von Aristoteles vorangeschickten Begriff des *ὑποκείμενον* erläutert, von zwei Bedeutungen desselben im stoischen Sinne, indem es theils die eigenschaftslose Materie, theils das bezeichnet, was als ein allgemein oder eigenthümlich Qualitatives zu Grunde liegt. Jene Bedeutung fällt mit dem ersten Geschlecht, diese mit dem zweiten, dem qualitativ gewordenen Substrate zusammen, wie die Beispiele des letztern, Eisen, Sokrates beweisen. Es lässt sich nun auch verstehen, warum Gegner der Stoiker geltend machten, dass jeder

---

1) Simplic. ad categ. fol. 55, b. §. 7. Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 43, wo es vom Chrysipp heisst: *ταῦτα κινῶν ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν ζητημάτων, πάλιν ἐν τοῖς περὶ ἕξεων οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν· ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα· καὶ τοῦ ποιὸν ἕκαςον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀὴρ ἐςιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσιν. — — — πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαςα καὶ σχηματίζειν.*

2) Simplic. ad categ. fol. 68, b. §. 93.

3) ad categ. fol. 12, b. §. 9.

von uns nach ihrer Lehre aus zwei Substraten bestehe, wovon das Eine (die *οὐσία*) immer fliesse, weder vermehrt noch vermindert (die gestaltlose Materie), das Andere (das *ποιόν*) bleibe und sich vermehre und sich vermindere und alle jenem entgegengesetzte Eigenschaften habe, verwachsen und zusammengefügt und verschmolzen. Offenbar ist der Hauch als das Substrat des Quale bezeichnet.[1])

Wenn man hiernach mit dieser stoischen Lehre Aristoteles vergleicht, so entspricht seine erste Kategorie, die *οὐσία*, erst dem zweiten Geschlecht, aber seine metaphysischen Principien, Materie und Form, sind die Grundlagen der beiden höchsten Geschlechter geworden.

Es folgt das dritte Geschlecht, die *πὼς ἔχοντα*, das sich irgendwie Verhaltende. Es hat eine so weite Bedeutung, dass es beinahe in die *συμβεβηκότα* der aristotelischen Kategorien aufgeht. Dies ist theils Lehre der Stoiker,[2]) theils eine gezogene Folgerung.[3]) Ja, Plotin

1) Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 44. *τὸ μὲν οὐσία τὸ δὲ . . .* Wyttenbach ergänzt richtig *ποιόν*. Das von Petersen vorgeschlagene *ὂν* bildet schon dem Ausdruck nach keinen Gegensatz gegen *οὐσία*. Die Stelle des Plutarch erhält durch die Nachricht über Posidonius bei Stobaeus Licht. Ecl. phys. I, 21. p. 436. Heeren. Dort heisst es: *ἐπὶ δὲ τῶν ἰδίως ποιῶν* (als Beispiele gelten Dion, Theon) *δύο μὲν εἶναί φησι τὰ δεκτικὰ μόρια, τὸ μέν τι κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόςασιν, τὸ δέ τι κατὰ τὴν τοῦ ποιοῦ.* Was bei Plutarch *ὑποκείμενα* heisst, heisst hier dem aristotelischen Sprachgebrauch entsprechend (s. oben S. 105 ff) *δεκτικά.*

2) Simplic. ad categ. fol. 44, b. §. 37. *ὁ δὲ τὴν ςάσιν καὶ τὴν κάθισιν μὴ προςποιούμενος ἔοικε Στωϊκῇ τινι συνηθείᾳ συνέπεσθαι οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτὸ διαφορὰς ἀνυποςάτους ἡγούμενος καὶ πὼς ἔχοντα αὐτὰ ἀποκαλῶν ὡς ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἔχοντα αὐτὸ τοῦτο τὸ πὼς ἔχειν.*

3) Plotin. VI, 1. c. 27. p. 1087, 5. Creuz. c. 29. p. 1090, 14.

ist bereit, selbst das zweite Geschlecht, das *ποιόν*, aus der specifischen Differenz entstehend, in ein *πὼς ἔχον* zu verwandeln; denn es sei nichts anders als ein sich irgendwie in Bezug auf die Materie Verhaltendes.[1]) Die *πὼς ἔχοντα* begreifen daher mit Ausnahme des *πρός τι* alle Kategorien des Aristoteles ausser der Substanz, selbst das Quale (*ποιόν*), inwiefern es nicht durch die specifische Differenz in der Grundeigenschaft bestimmt ist. Das Quantum (*ποσόν*) ist nach den Beispielen des Plotin darunter gerechnet, obwol Simplicius sagt, dass die Stoiker es geradezu übergangen hätten.[2]) Ist die

---

1) Plotin. VI, 1. c. 30. p. 1091, 11. *ἔτι τὰ μὲν ποιὰ περὶ τὴν ὕλην πως ἔχοντα.*

2) Plotin. VI, 1. c. 30. p. 1091, 14. *πῶς δὲ ἓν τό πως ἔχον πολλῆς διαφορᾶς ἐν αὐτοῖς οὔσης; πῶς γὰρ τὸ τρίπηχυ καὶ τὸ λευκὸν εἰς ἕν, τοῦ μὲν ποσοῦ τοῦ δὲ ποιοῦ ὄντος; πῶς δὲ τὸ ποτὲ καὶ τὸ ποῦ; πῶς δὲ ὅλως πως ἔχοντα, τὸ χθὲς καὶ τὸ πέρυσι, καὶ τὸ ἐν Λυκείῳ καὶ Ἀκαδημίᾳ; καὶ ὅλως πῶς δὲ ὁ χρόνος πως ἔχων; οὔτε γὰρ αὐτὸς οὔτε τὰ ἐν αὐτῷ τῷ χρόνῳ οὔτε τὰ ἐν τῷ τόπῳ οὔτε ὁ τόπος. Τὸ δὲ ποιεῖν πῶς πως ἔχον, ἐπεὶ οὐδ' ὁ ποιῶν πως ἔχων, ἀλλὰ μᾶλλόν πως ποιῶν, ἢ ὅλως οὐκ ὢν ἀλλὰ ποιῶν μόνον· καὶ ὁ πάσχων οὔ πως ἔχων, ἀλλὰ μᾶλλόν πως πάσχων ἢ ὅλως πάσχων οὕτως, ἴσως δ' ἂν μόνον ἁρμόσει ἐπὶ τοῦ κεῖσθαι τό πως ἔχον καὶ ἐπὶ τοῦ ἔχειν, ἐπὶ δὲ τοῦ ἔχειν οὔ πως ἔχον ἀλλὰ ἔχον.* Die obigen Beispiele des *ποιόν, ποσόν* u. s. w. sind die Beispiele der aristotelischen Kategorien. Simplic. ad categ. p. 16, b. §. 36. *ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πὼς ἔχοντα καὶ πρός τί πως ἔχοντα. καὶ δῆλον ὅτι πλεῖςα παραλείπουσι. τό τε γὰρ ποσὸν ἀντικρὺς καὶ τὰ ἐν χρόνῳ καὶ ἐν τόπῳ· εἰ γὰρ τὸ πὼς ἔχον νομίζουσιν αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα περιλαμβάνειν, ὅτι τὸ πέρυσιν ὂν ἤτοι ἐν Λυκείῳ ἢ τὸ καθῆσθαι ἢ τὸ ὑποδεδέσθαι διάκειταί πως κατά τι τούτων, πρῶτον μὲν πολλῆς οὔσης τῆς ἐν τούτοις διαφορᾶς ἀδιάρθρωτος ἡ τοῦ πὼς ἔχειν κοινότης ἐκφέρεται κατ' αὐτῆς. ἔπειτα τὸ κοινὸν τοῦτο πὼς ἔχειν καὶ τῷ ὑποκειμένῳ ἁρμόσει καὶ τῷ ποσῷ μάλιςα.*

obige Ansicht des zweiten Geschlechts (*ποιόν*) richtig, so würde das *ποσόν* in den Fällen, in welchen darin, wie dies bei mathematischen Begriffen geschehen kann, der artbildende Unterschied liegt, unter das *ποιόν* fallen. Wie es indessen die Stoiker damit wirklich gehalten, ist uns nirgends überliefert. Das Verhältniss der *πῶς ἔχοντα* wird zum grossen Theil durch *σχέσις*, wie das *ποιόν* durch *ἕξις* bezeichnet. Während die *ἕξεις*, im ursprünglichen Wesen liegend, aus sich selbst thätig sind, treten die *σχέσεις* als aufgenommene Beschaffenheiten hinzu. [1]) Die *ἑκτά*, welche im eigentlichen Sinne die von der Grundeigenschaft (*ἕξις*) befassten Eigenschaften bedeuten, sind weiter auf die *σχέσεις* ausgedehnt und überhaupt auf das Gebiet der *πῶς ἔχοντα.* [2])

Endlich folgen die bezogenen Begriffe. Simplicius berichtet, dass die Stoiker in diesem Betracht statt Eines Geschlechts zwei zählen, theils *τὰ πρός τι*, theils *τὰ πρός τί πως ἔχοντα.* Ein Beispiel von jenem ist Süsses und Bitteres, von diesem rechts und links, Vater und Sohn, Ursache und Wirkung. [3]) Das *πρός τι* schlechthin verhält sich in der Entstehung zum *ποιόν*, zu dem es hinzutritt, wie die *πρός τί πως ἔχοντα* zu den *πῶς ἔχοντα.* [4])

---

1) Simplic. ad categ. fol. 61, a. §. 38. *τὰς μὲν γὰρ σχέσεις ταῖς ἐπικτήτοις καταστάσεσι χαρακτηρίζεσθαι, τὰς δὲ ἕξεις ταῖς ἐξ ἑαυτῶν ἐνεργείαις.*

2) Simplic. ad categ. fol. 54, a. §. 3. *καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἑκτοῦ ἀπὸ τῶν ἕξεων παρήχθη, ὕστερον δὲ ἐπιδιέτεινε τοὔνομα καὶ ἐπὶ τὰς σχέσεις, οἷον προβολήν, κάθισιν, ἐπί τε τὰς κινήσεις, οἷα ἐστὶν ἡ περιπάτησις, ἐπί τε τὰς συνθέτους ἐκ κινήσεων καὶ σχέσεων καταστάσεις, οἷα ἡ ὄρχησις εἴη.*

3) Simplic. ad categ. fol. 42, b. §. 25.

4) Simplic. ad categ. fol. 43, a. §. 26. *ἕπεται δὲ αὐτοῖς κἀκεῖνο ἄτοπον τὸ σύνθετα ποιεῖν τὰ γένη ἐκ προτέρων τινῶν καὶ δευτέρων, ὡς τὸ πρός τι ἐκ ποιοῦ καὶ πρός τι.*

Das *ποιόν* ist nach der specifischen Differenz (*κατὰ διαφοράν*) bestimmt. Die daraus hervorgehenden Eigenschaften sind entweder Eigenschaften des Dinges an und für sich (*καθ' αὑτά*), oder sie tragen, obwol nach eigener Differenz bestimmt (*κατὰ διαφοράν*), eine Beziehung zu anderen in sich (*τὰ πρός τι*, also eigentlich *τὰ πρός τι ποιά*), z. B. *ἕξις, ἐπιστήμη, αἴσθησις*. Schon die Beispiele, wie *ἕξις*, zeigen, dass die *πρός τι* auf die *ποιά*, in welchen die *ἕξις* herrscht, zurückgehen; und es ist unrichtig so einzutheilen, dass die *πρός τί πως ἔχοντα* entweder *πρός τι* sind oder *πρός τί πως ἔχοντα* (im engern Sinn). Selbst der Ausdruck wäre ohne bezeichnende Kraft. Während die *πὼς ἔχοντα* zwar nur die hinzugetretenen Eigenschaften, aber nach einer innern Differenz begreifen, sind in den *πρός τί πως ἔχοντα* die Eigenschaften nach aussen bezogen, z. B. ähnlich, rechts links, Vater Sohn, Ursache Wirkung. Daher treten die *πρός τί πως ἔχοντα* sowol in Gegensatz gegen die *καθ' αὑτά* im *ποιόν*, als auch gegen das *κατὰ διαφοράν* im *πὼς ἔχον*. Wollte man die bezogenen Begriffe eintheilen, so müsste man das *πρός τι* in allgemeiner Bedeutung an die Spitze stellen und darunter das *πρός τι* im engern Sinne (*πρός τι ποιόν* — ein Ausdruck, der indessen nicht überliefert ist) und *πρός τί πως ἔχον* befassen.[1]) Das *πρός τι* bezeichnet Begriffe, die, nach einem eigenen Gepräge bestimmt, nach einem Andern hinsehen. Die *πρός τί πως ἔχοντα* sind solche, welche ein Ding treffen oder nicht treffen können, ohne dass dieses sich selbst verändere. So wird z. B. rechts und links nur nach dem Verhältniss zu einem Andern betrachtet und kann sich dadurch ändern, dass dies allein sich ändert, während sich z. B.

---

1) Simplic. ad categ. fol. 43, b. §. 26. *τῷ μὲν πρός τί πως ἔχοντι τὸ πρός τι ἕπεται, τῷ δὲ πρός τι οὐκέτι τὸ πρός τί πως ἔχον.*

das Süsse und Bittere nur ändert, indem sich ihre eigene Kraft mitändert. [1])

Insbesondere tritt in Bezug auf die beiden ersten Geschlechter der reale Charakter der stoischen Kategorienlehre hervor. Wenn sich bei Aristoteles diese reale Betrachtung nur in der Eintheilung der einzelnen Kategorien fand, ist sie bei den Stoikern zugleich ins Princip gerückt. Indessen ist die Subsumtion schwierig geworden. Das erste Geschlecht, die eigenschaftslose Materie, bleibt eigentlich für sich, und es kann ihm nichts untergeordnet werden. Was unter das zweite und was unter das dritte Geschlecht gehört, ist eine Frage, welche die beim Aristoteles bemerkte Schwierigkeit wiederholt, inwiefern die specifische Differenz und die Eigenschaften in zwei Kategorien geschieden wurden. Da die *πὼς ἔχοντα* durch die Grundeigenschaften mitbedingt sind, so kommt es darauf an, wo die von der *ἕξις* begriffenen *ἐκτά* enden, um einer andern Kategorie Platz zu machen. Die *πὼς ἔχοντα* sind so weit gefasst, dass sie, wie schon die Alten bemerken, was zu unterscheiden ist, vermischen.

---

1) Simplic. ad categ. fol. 42, b. §. 25. *πρός τι μὲν λέγουσιν, ὅσα κατ' οἰκεῖον χαρακτῆρα διακείμενά πως ἀπονεύει πρὸς ἕτερον, πρός τι δέ πως ἔχοντα, ὅσα πέφυκε συμβαίνειν τινὶ καὶ μὴ συμβαίνειν ἄνευ τῆς περὶ αὐτὰ μεταβολῆς καὶ ἀλλοιώσεως μετὰ τοῦ πρὸς τὸ ἐκτὸς ἀποβλέπειν, ὥςε ὅταν μὲν κατὰ διαφοράν τι διακείμενον πρὸς ἕτερον νεύσῃ, πρός τι μόνον τοῦτο ἔςαι, ὡς ἡ ἕξις καὶ ἡ ἐπιςήμη καὶ ἡ αἴσθησις· ὅταν δὲ μὴ κατὰ τὴν ἐνοῦσαν διαφοράν, κατὰ ψιλὴν δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν θεωρῆται, πρός τί πως ἔχον ἔςαι· ὁ γὰρ υἱὸς καὶ ὁ δεξιὸς ἔξωθέν τινων προςδέονται πρὸς τὴν ὑπόςασιν* u. s. w. Die ganze Stelle, auf den ersten Blick in einigen Punkten unklar, hellt sich durch die obige Ansicht der *πρός τι* und *πρός τί πως ἔχοντα* auf. In Bezug auf die allgemeine Bedeutung des *κατὰ διαφοράν*, das sowol für die specifische Differenz, wie für die hinzukommenden Eigenschaften gilt, vergl. Simpl. ad categ. fol. 55, a. §. 5.

Im Einzelnen ist es nicht möglich an einer fragmentarisch zur Einheit zusammengefundenen Lehre die philosophische Kritik zu üben. Es fehlen dazu die sichern Haltpunkte.

Dass sich übrigens die stoische Kategorienlehre auf dem Grund der aristotelischen gestaltete, ersieht man aus Obigem leicht.

7. Von einer epikurischen Kategorienlehre wissen wir nichts, und schwerlich gab es eine solche in einem System, dessen Anhänger die Dialektik wie überflüssig zurücksetzen,[1] Syllogismen und Inductionen verachten[2] und die Definitionen, in deren Gefolge die Kategorien nothwendig entstehen, aufheben.[3]

Ebenso wenig dürfen wir bei den Akademikern und Skeptikern, welche das logische Element in der Wissenschaft befehden, eine eigene Kategorienlehre suchen. Es folgen daher die Neu-Platoniker.

8. Plotin setzt zu einer Kategorienlehre neu an; aber was er hervorbringt, ist eine Art Vereinigung platonischer und aristotelischer Elemente. Er handelt in drei Büchern von den Kategorien; im ersten Buch der sechsten Enneade unterwirft er Aristoteles und die Stoiker einer Beurtheilung, im zweiten behandelt er die Kategorien des Intelligibeln, im dritten die Kategorien des Sinnlichen. Er bekämpft den Aristoteles, aber was er selbst giebt, steht ganz und gar auf dessen Grundlage; nur dass er hier, wie sonst, sich bestrebt, die aristotelischen Elemente dem Plato dienstbar zu machen. Aber es fragt sich, ob es eine harmonische Mischung geworden, oder ob es ein Gemenge geblieben.

---

1) Diog. Laert. X, 31.

2) Polystratus de iniusto contemtu, vol. Herculan. IV. 1832. col. 4

3) Cic. de fin. I, 7.

Seine Erörterungen schliessen sich so wenig zu einem Ganzen ab, dass viele Betrachtungen Aporien bleiben, wie z. B. VI, 1, 3. über die erste und zweite *οὐσία*, VI, 1, 4., ob die Bewegung durch die Zeit oder die Zeit durch die Bewegung zum Continuum werde; VI, 1, 18. VI, 1, 22. über Thun und Leiden u. s. w.

Plotin erklärt die Kategorien des Aristoteles insbesondere darum für unvollständig, weil sie das Intelligible (*τὰ νοητά*) nicht berühren. Denn dieselbe *οὐσία* könne nicht dem Intelligibeln und Sinnlichen gemeinsam sein.[1])

Was er im Einzelnen an Aristoteles tadelt, nimmt er zum Theil später selbst auf, wie z. B. wenn er an dem Begriff der *οὐσία* tadelt, dass er unbestimmt bald Materie, bald Form, bald das aus beiden Bestehende bezeichne, und doch dasselbe wiederholt,[2]) oder wenn er das *ποτέ* ins *ποσόν*, das *ποῦ* ins *πρός τι* oder *ποσόν* überspielt und doch Zeit und Ort als eigene Kategorie aufführt.[3])

In Anderem hat Plotin den eigenthümlichen Gesichtspunkt des Aristoteles verkannt, wie z. B. wenn er die Rede, die Zeit darum unter der Kategorie des Quantum bestreitet, weil sie nicht als solche und in ihrem ursprünglichen Wesen Quanta sind.[4]) Aristoteles hatte das Quantum als *συμβεβηκός* bestimmt, und daher trifft der Einwand nicht. Statt des *ποιεῖν* und *πάσχειν* will Plotin

---

1) VI, 1, 1.

2) VI, 1, 2., vergl. VI, 3, 3., wie überhaupt die Behandlung der *οὐσία* VI, 3, 4. in völliger Abhängigkeit vom Aristoteles steht.

3) VI, 1, 13 u. 14., vergl. VI, 3, 3. *τὰ δ' αὐτὰ ἐν ἐκείνοις* (das, worin die Substanzen sind) *ὡς τόπος καὶ χρόνος*. p. 1134, 10. Creuzer.

4) VI, 1, 5.

die Kategorie der Bewegung, oder da diese eine unvollendete Energie ist, ἐνέργεια,[1]) während bei Aristoteles vielmehr der Gegensatz von δύναμις und ἐνέργεια durch die verschiedenen Kategorien durchgeht, wie gezeigt würde.

Andere Einwürfe liegen nahe und sind zum Theil darin begründet, dass auch schon dem Plotin eine nähere Erklärung des Aristoteles über die betreffenden Kategorien fehlte, wie z. B. bei ἔχειν, wo die enge Beschränkung getadelt wird,[2]) und bei κεῖσθαι, wo auf die Beispiele ἀνάκειται, κάθηται der Angriff geschieht, da sich darin zwei Kategorien vereinigen sollen, wie etwa ἐνέργεια oder πάσχειν und σχῆμα.[3])

Anderes greift indessen in die eigene Auffassung der Sache tiefer ein, wie z. B. wenn die Gestalt (σχῆμα), welche Aristoteles ins Quale setzt, als Differenz der Grösse unter das Quantum gebracht wird,[4]) und wenn die Theile, welche Aristoteles als selbstständig gedacht unter die Substanzen rechnete, zum Relativen gezogen werden.[5])

Bei Plotin musste nach seiner ganzen Richtung das Gewicht auf die Scheidung des Intelligibeln und Sinnlichen fallen. Wir betrachten die Kategorien, die er für das eine und für das andere bestimmt.

Mit dem Seienden darf nicht das Werdende, welches das Abbild ist, vermischt werden.[6]) Denn im sinnlichen

---

1) VI, 1, 16.

2) VI, 1, 23.

3) VI, 1, 24.

4) VI, 3, 14.

5) VI, 3, 27. p. 1176, 18. Creuzer. *καὶ τὸ πρός τι δὲ, ὅταν σχέσις οὐσίας ποιῇ αὐτό, οὐχ ᾗ οὐσία, ἔςαι πρός τι, ἀλλ' ᾗ καθ' ὃ μέρος τινός, οἷον χεὶρ ἢ κεφαλὴ ἢ αἴτιον ἢ ἀρχὴ ἢ ςοιχεῖον.*

6) VI, 1, 1. VI, 2, 1.

Gebiet ist kein Sein, sondern nur Wechsel und Fluss.[1]) Zwischen beiden findet keine Gleichheit des Wesens, sondern nur Gleichheit entsprechender Verhältnisse und des Namens Statt.[2])

Die Geschlechter des Seienden sind Principe und zwar in sich einfach; denn in den ersten Geschlechtern ist die Eintheilung keine Zusammensetzung. Sie erfüllen das Wesen.[3])

Das Seiende ist das Eins; aber dies Eins ist nicht als Prädicat Geschlecht des Uebrigen.[4]) Das Eine ist das Ganze.[5]) Es ist den Ideen immanent (ἐνυπάρχει), wie der Punkt der Linie.[6]) Das Eins hat in den Dingen verschiedene Grade, aber sie suchen es als das Gute, und das Eins ist noch in dem Unbelebten Grund des Guten.[7]) Daher ist auch das Gute, wenn es das Erste

---

1) VI, 3, 2.

2) VI, 3, 1. p. 1130, 13. δεῖ μέντοι τὸ ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν, vergl. über ἀναλογία in diesem Sinne oben S. 154 f.

3) VI, 2, 2. p. 1095, 12. οὐ μόνον γένη ταῦτα εἶναι ἀλλὰ καὶ ἀρχὰς τοῦ ὄντος ἅμα ὑπάρχειν. vergl. VI, 2, 14. p. 1117, 2.

4) VI, 2, 3. Auch hier steht Plotin auf aristotelischem Boden; denn auch Aristoteles nahm das ἕν und ὄν nicht für Geschlechter und Kategorien. Vergl. oben S. 65 ff. Das ausgeleerte Eins ist dem Plotin das Höchste. VI, 2, 9. p. 1108, 4. τὸ μὲν οὖν ἕν, εἰ μὲν τὸ πάντως ἕν, ἐν ᾧ μηδὲν ἄλλο πρόςεςι, μὴ ψυχή, μὴ νοῦς, μὴ ὁτιοῦν, οὐδενὸς ἂν κατηγοροῖτο τοῦτο, ὥςε οὐδὲ γένος.

5) VI, 2, 3. p. 1098, 6. ὅλως δὲ ἴσως οὐδὲ τὸ ἓν φατέον αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶναι, ἀλλ' οἷον μέρη αὐτοῦ καὶ οἷον ςοιχεῖα αὐτοῦ καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις, αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ὑπὸ δυνάμεως θαυμαςῆς ἓν εἰς πάντα u. s. w.

6) VI, 2, 10.

7) VI, 2, 11 u. 12.

bedeutet, ohne Prädicat und Geschlecht von keinem Dinge.[1])

Aber das Eins ist vieles und das Viele ist nothwendig von dem Eins, wie umgekehrt die Körper, in sich vielfach, doch in eine Einheit zurückgehen.[2])

Wie die Seele ursprünglich einfach von innen Unterschiede setzt und das Leben aus ihrem Wesen ist: so ist im Intelligibeln das Seiende Leben.[3]) Es ist daher **Bewegung** (*κίνησις*) und **Ruhe** (*στάσις*), und zwar das letztere nicht bloss, weil die Bewegung die Natur des Seienden nicht aus sich heraushebt, sondern weil das Seiende zunächst Ruhe ist.[4])

Die Bewegung des Seienden ist Gedanke (*νόησις*). Die Idee ist in Ruhe, da sie Grenze ist, und der Verstand ist die Bewegung derselben. Die drei gewonnenen Begriffe (*ὄν, κίνησις, στάσις*) sind, wenn sie gedacht werden. Sie sind jeder eins und gehen in eins zusammen, und sind doch verschieden. Daher tritt zu ihnen das **Selbige** und **Andere** hinzu (*ταὐτότης* und *ἑτερότης*).[5])

Diese fünf Begriffe (*ὄν, στάσις, κίνησις, ταὐτότης, ἑτερότης*) sind die ursprünglichen; sie sind die ersten Geschlechter (*πρῶτα γένη*); alle übrigen sind später.

---

1) VI, 2, 17.

2) VI, 2, 3 u. 4.

3) VI, 2, 5 u. 6.

4) VI, 2, 7. p. 1104, 6. *κινήσεως δὲ περὶ τὸ ὂν φανείσης, οὐκ ἐξιστάσης τὴν ἐκείνου φύσιν, μᾶλλον δ' ἐν τῷ εἶναι οἷον τέλειόν που οὔσης, ἀεί τε τῆς τοιαύτης φύσεως ἐν τῷ οὕτω κινεῖσθαι μενούσης, εἴ τις μὴ στάσιν ἐπεισάγοι, ἀτοπώτερος ἂν εἴη τοῦ μὴ κίνησιν διδόντος· προχειροτέρα γὰρ ἡ τῆς στάσεως περὶ τὸ ὂν ἔννοια καὶ νόησις τῆς περὶ τὴν κίνησιν οὔσης.*

5) VI, 2, 8.

Die Zahl entsteht aus ihnen und mit der Zahl die Grösse, jene in der Mischung von Bewegung und Ruhe, diese aus der Bewegung.[1]) Das Quale folgt dem Wesen, und das Wesen wird nicht aus den Qualitäten ergänzt. Denn sonst wäre das Wesen später.[2]) Selbst das Gute, wenn es nur eine Qualität bedeutet, steht nach.[3])

Die übrigen Kategorien *πρός τι, ποῦ, ποτέ, ποιεῖν, πάσχειν, ἔχειν, κεῖσθαι* gehören nicht zu den ersten Geschlechtern; denn sie sind nicht in sich einfach, sondern setzen eine Mehrheit voraus.[4])

Die Bewegung und Ruhe, das Selbige und Andere sind mit dem Seienden eins; und es ist nicht erst seiend und dann bewegt, noch ist es seiend und dann in Ruhe; und das Selbige und Andere sind nicht später; sondern sie sind alle zumal und zusammen das Wesen.[5])

Die Schönheit, Wissenschaft, Tugend sind Energien,

---

1) VI, 2, 13. p. 1116, 6. *ἢ ὅλως ὁ μὲν ἀριθμὸς ἐν μίξει κινήσεως καὶ στάσεως, τὸ δὲ μέγεθος κίνησίς τις, ἢ ἐκ κινήσεως, τῆς μὲν κινήσεως εἰς ἀόριστον προϊούσης, τῆς δὲ στάσεως ἐν τῇ ἐποχῇ τοῦ προϊόντος μονάδα ποιούσης.*

2) VI, 2, 14. Wenn es zur nähern Bestimmung der eigentlichen Qualität p. 1117, 8. heisst *τὰ μὲν τῆς οὐσίας συμπληρωτικὰ ὁμωνύμως ποιὰ εἶναι:* so ist das eine aristotelische Bestimmung, nur in andere Worte gekleidet. Denn Aristoteles sonderte die specifische Differenz als ein Quale des Wesens vom *ποιόν* und zog sie in die *οὐσία.*

3) VI, 2, 17.

4) VI, 2, 16.

5) VI, 2, 15. p. 1118, 6. *οὐ γάρ ἐστιν ὄν, εἶτα κεκίνηται, οὐδὲ ἐστιν ὄν, εἶτα ἔστη· οὐδὲ πάθος ἡ στάσις· καὶ ταὐτὸν δὲ καὶ θάτερον οὐχ ὕστερα, ὅτι μὴ ὕστερον ἐγένετο πολλά, ἀλλ' ἦν ὅπερ ἦν ἕν, πολλά· εἰ δὲ πολλά, καὶ ἑτερότης, καὶ εἰ ἓν πολλά, καὶ ταὐτότης.*

Bewegungen des Seienden.[1]) Die Thätigkeit zum Eins ist das Gute und das ist das Leben des Seienden.[2])

Hierin erscheint die Grösse des vollkommenen Verstandes.[3])

Da in dem Seienden auch das Andere ist, so geht es dadurch in die Vielheit; aber in dem Verstand, der Ideen sieht, verliert es sich noch nicht ins Unbestimmte und Unendliche.[4])

Auf solche Weise fasst Plotin die Geschlechter des *νοητόν*. Es braucht nicht erinnert zu werden, dass die fünf Begriffe des platonischen Sophisten zu Grunde liegen. Die Ableitung des Selbigen und Andern ist vom Sophisten nicht verschieden. Sonst hat Plotin die dort dialektisch behandelten Begriffe mit Anschauung überkleidet und ihnen ein Leben geliehen, das er mitten im Unsinnlichen der Analogie des Sinnlichen entnommen hat.

Suchen wir nun die Kategorien des Sinnlichen auf, welche Plotin im dritten Buch der sechsten Enneade behandelt.

Wie die sinnliche Welt ein Abbild der intelligibeln ist, so werden auch den fünf Geschlechtern derselben Kategorien entsprechen; obzwar dem Wesen nach verschieden, werden sie jenen im Verhältnisse gleichen. Durch die Natur des Andern werden sonst die Geschlechter sich mehren.[5])

Plotin schwankt in der eigenen Eintheilung, zieht

---

1) VI, 2, 18. und daselbst p. 1121, 4. *ἔςι δὲ καὶ ἡ ἐπιςήμη αὐτοκίνησις ὄψις οὖσα τοῦ ὄντος καὶ ἐνέργεια, ἀλλ' οὐχ ἕξις.* Die ursprüngliche Thätigkeit ist auf diese Weise im Unterschied der erworbenen bezeichnet.

2) VI, 2, 17., besonders p. 1120, 9. ff.

3) VI, 2, 20 u. 21.

4) VI, 2, 22. p. 1127, 11. *καὶ τὴν τοῦ θατέρου φύσιν συνοῦσαν ἔχων εἰς πολλὰ γίγνεται (ὁ νοῦς).*

5) VI, 3, 1.

einiges in Eins zusammen und beschränkt sich zuletzt auf fünf Geschlechter.[1]) Sie sind erstens Substanz (*οὐσία*), bald die Materie, bald die Form, bald das aus beiden Bestehende bezeichnend, zweitens das Relative (*πρός τι*), z. B. Ursache sein, Element sein, drittens die Accidenzen in der Substanz, Quantum, Quale, viertens das, worin die Substanzen sind, Ort, Zeit, fünftens ihre Thätigkeiten und ihr Leiden als Bewegungen.

Hiernach behandelt Plotin die einzelnen Kategorien, aber er lässt Zeit und Ort fallen und übergeht das Re-

---

1) VI, 3, 3. p.1133, 11. *πῶς δὲ λέγομεν; ἔςι δὴ πρῶτον οὕτως, τὸ μὲν ὕλην εἶναι, τὸ δ' εἶδος, τὸ δὲ μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν, τὰ δὲ περὶ ταῦτα, τῶν δὲ περὶ ταῦτα τὰ μὲν κατηγορούμενα μόνον, τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα, τῶν δὲ συμβεβηκότων τὰ μὲν ἐν αὐτοῖς, τὰ δὲ αὐτὰ ἐν ἐκείνοις, τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ παρακολουθήματα, καὶ τὴν μὲν ὕλην, κοινὸν μὲν καὶ ἐν πάσαις ταῖς οὐσίαις, οὐ μὴν γένος, ὅτι μηδὲ διαφορὰς ἔχει. εἰ μή τις τὰς διαφορὰς κατὰ τὸ τὴν μὲν πυρίνην, τὴν δὲ τὴν ἀέρος μορφὴν ἔχειν. — — — — τὰ δὲ κατηγορούμενα μόνον ἐν τῷ πρός τι ἂν εἴη, οἷον αἴτιον εἶναι, ςοιχεῖον εἶναι.* Der Gegensatz *τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα* scheint darauf hinzudeuten, dass die Beziehung nicht real, sondern nur in der Reflexion gefasst ist, wie z. B. das *πρότερον* und *ὕςερον* in dem Zusammenhang der Ursache VI, 1, 6. p. 1053, 16., obwol das *πρός τι* einen weitern Umfang hat. *τῶν δὲ ἐν αὐτοῖς συμβεβηκότων*, heisst es weiter, *τὸ μὲν ποσὸν εἶναι, τὸ δὲ ποιὸν εἶναι, ἃ ἐν αὐτοῖς· τὰ δ' αὐτὰ ἐν ἐκείνοις, ὡς τόπος καὶ χρόνος, τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν καὶ πάθη, ὡς κινήσεις, τὰ δὲ παρακολουθήματα, ὡς τόπος καὶ χρόνος, ὁ μὲν τῶν συνθέτων, ὁ δὲ τῆς κινήσεως, ὁ χρόνος. Καὶ τὰ μὲν τρία εἰς ἓν εὕροιμεν κοινόν τι τὴν ἐνταῦθα ὁμώνυμον οὐσίαν· εἶτα τὰ ἄλλα ἐφεξῆς, πρός τι, ποσόν, ποιόν, ἐν χρόνῳ, ἐν τόπῳ, κίνησις, τόπος, χρόνος, ἢ ληφθέντος τόπου καὶ χρόνου, περιττὸν τὸ ἐν χρόνῳ καὶ τόπῳ· ὥςε εἶναι πέντε, ὡς ἓν τῶν πρώτων τριῶν· εἰ δὲ μή, εἰς ἓν τὰ τρία ἔςαι, ὕλη, εἶδος, συναμφότερον, πρός τι, ποσόν, ποιόν, κίνησις, ἢ καὶ ταῦτα εἰς τὸ πρός τι· περιεκτικὸν γὰρ μᾶλλον.*

lative. Letzteres sieht wie eine Lücke aus; denn was am Schluss des Buchs (VI, 3, 27. p. 1176, 17.) in wenigen Bemerkungen nachgeholt wird, kann nicht für eine Betrachtung gelten, die sich den Ausführungen der übrigen Kategorien an die Seite stellen könnte.

Was über die Substanz gesagt ist, sind zunächst aristotelische Bestimmungen.[1]) Auch was zur Eintheilung der Substanzen hinzugesetzt ist, obzwar sich dies sehr im Allgemeinen hält, ruht auf aristotelischen Begriffen.[2]) Nur treten neuplatonische Betrachtungen hinzu, die mehr den metaphysischen Standpunkt, als die logische Kategorie treffen. Die sinnliche Substanz hat das Sein von der intelligibeln, die Accidenzen von der Substanz; aber die Substanz hat es von den Accidenzen, in dieser Bestimmtheit zu sein. Das Sein kommt nicht von der Materie, sondern es geht umgekehrt das Sein vom Höhern auf das Niedere. Die sinnliche Substanz ist keine wahre Substanz (*οὐσία*), sondern nur ein Schatten der wahren, eine Vermischung von Qualitäten und Materie.[3])

Im Quantum wird die aristotelische Eintheilung in Continuum und Discretum angenommen und die Gestalt (*σχῆμα*), die Aristoteles ins Quale setzte, wird ins Quantum gezogen.[4])

Im Quale wird theils Aristotelisches ausgeführt und näher untersucht, wie der Begriff des *ἐναντίον*, des *ἧττον καὶ μᾶλλον*,[5]) theils bestritten, wie z. B. dass *πάθος*

---

1) VI, 3, 4 u. 5., vergl. p. 1136, 1. *οὐσία τοίνυν ὃ ὅπερ ἐςὶν αὐτοῦ ἐςιν.*

2) VI, 3, 9 u. 10., vergl. p. 1145, 15. das *πρότερον τῇ φύσει*. p. 1146, 1. *συνδυασμός* zur Bestimmung der Elemente u. s. w.

3) VI, 3, 6—8.

4) VI, 3, 13 u. 14.

5) VI, 3, 20.

eine Art des Quale sei, da es vielmehr zur *κίνησις* gehöre.[1])

In der Behandlung der *κίνησις* wird man allenthalben an Aristoteles Physik erinnert, aber der neuplatonische Aufputz fehlt nicht.[2])

Plotin hat den Zusammenhang zwischen dem Intelligibeln und Sinnlichen einigermaassen vermittelt. Denn dem Seienden ist das Andere (*ἕτερον*) beigegeben und das Sinnliche ist ein Abbild des Intelligibeln (*νοητόν*), und das Eins setzt vieles aus sich. Aber dies löst nicht die Schwierigkeit, sondern schärft sie. Es müssten hiernach die Kategorien des Sinnlichen als ein Gegenbild den intelligibeln entsprechen — woran viel, wenn nicht alles, fehlt. Plotin hat es zwar nach einer einzelnen Aeusserung gewollt, aber nirgends gezeigt. Der Fünfzahl im Intelligibeln gehen fünf Kategorien im Sinnlichen zur Seite; aber wer die Ableitung oder vielmehr Zusammenrechnung der letztern erwägt, muss diese Uebereinstimmung der Zahl für äusserlich und zufällig halten. Endlich wird die Subsumtion, auf die es in einer Kategorienlehre wesentlich ankommt, zweideutig. Plotin verräth es selbst, und zwar besonders da, wo es sich fragt, welche Qualitäten unter das Intelligibele, welche unter das Sinnliche zu stellen sind.[3]) Z. B. die Künste, die das Schöne im Materiellen darstellen, die Tugenden, die sich im Handeln offenbaren, Wissenschaften, wie Geometrie und Arithmetik, haben eine

---

1) VI, 3, 19.

2) VI, 3, 21 ff. Die Erklärung der *κίνησις* p. 1167, 10. *ἡ ἐκ δυνάμεως ὁδὸς εἰς ἐκεῖνο ὃ λέγεται δύνασθαι* ist im Grunde die aristotelische (*ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια* phys. III, 2.), nur populär gefasst, und dieselbe wird poetisch ausgesprochen p. 1167, 18. *εἶδος ἐγρηγορὸς ἀντίθετον τοῖς ἄλλοις εἴδεσι τοῖς ἑστηκόσιν.*

3) VI, 3, 16 u. 17.

geistige und eine sinnliche Seite. Unter welches Gebiet soll man sie unterbringen oder soll man sie doppelt aufführen und unter beides stellen? Ueberhaupt zeigt es sich hier, was schon von uns bei Plato bemerkt wurde, dass sich die Begriffe des Sophisten, die Plotin für das intelligibele Gebiet annahm, zur Subsumtion nicht eigenen und daher nicht eigentlich Kategorien sind.

Es ist von einer Seite anzuerkennen, dass Plotin, dem platonischen Standpunkt gemäss, das Logische im Metaphysischen begründet; aber auf der andern Seite hat die klare logische Aufgabe, die scharfe Eintheilung und die sichere Unterordnung darunter gelitten. Es ist bei Plotin das Fremde zum grossen Theil verworfen, aber das Eigene nicht durchgeführt und doch nur am Fremden versucht.

Eine so gestaltete Kategorienlehre konnte unmöglich darauf rechnen, als eine neue über die alte zu siegen und als eine selbstständige durchzudringen. So geschah es denn, dass schon Porphyrius, der nächste Schüler des Plotin, der Herausgeber seiner Werke, die überall gegen die aristotelischen Kategorien aufgeworfenen Schwierigkeiten in einer eigenen Schrift löste [1]) und jene Einleitung in die Kategorien des Aristoteles schrieb, welche, im Mittelalter vielfach im Gebrauch, dazu beitrug, das Ansehen der aristotelischen Kategorien zu sichern. Simplicius, der die Reihe der Neuplatoniker schliesst, sonst voll Verehrung des Plotin, widerlegt dessen Einwürfe gegen die Kategorien des Aristoteles in seinem Commentar ausführlich.

---

1) Simplicius im Anfang seines Commentars. *Πορφύριος ἐξήγησίν τε ἐντελῆ τοῦ βιβλίου καὶ τῶν ἐνστάσεων πασῶν λύσεις οὐκ ἀπόνως ἐν ἑπτὰ βιβλίοις ἐποιήσατο τοῖς Γεδαλίῳ προσφωνηθεῖσιν.* Schol. coll. p. 40, a, 34.

So steht Plotins Kategorienlehre vereinzelt und bleibt ohne Wirkung.

9. Da Proklus dialektische Emanationslehre unmittelbar nichts Neues für die Kategorien ergiebt, so treibt uns schon die Strömung der Geschichte zu jenen Gestalten der Gedankensysteme, welche in der christlichen Offenbarung den eigentlichen Mittelpunkt ihrer Bildung haben. Wir suchen in der patristischen und scholastischen Philosophie vergebens eine wesentliche Umformung der Kategorienlehre. Selbst logische Fragen, wie der Jahrhunderte lang geführte Streit des Nominalismus und Realismus, gingen so tief nicht; denn aus dem Schoosse der Theologie entstanden, blieben sie von der Theologie gebunden. Sie brachten es zu keinem selbstständigen Erzeugniss und die aristotelischen Kategorien herrschen durch sie hindurch.

Schon Clemens von Alexandrien hat in einer Stelle der Stromata, in welcher er in eklektischer Weise über logische und metaphysische Principien handelt, die aristotelischen Kategorien vollständig anerkannt.[1])

Augustin las, wie er in den Confessionen erzählt (IV, 28.), im zwanzigsten Jahre die Kategorien des Aristoteles wie ein Buch von grossem Ansehen; aber er erkannte schon damals, dass durch die Kategorien Gottes Wesen nicht zu erschöpfen sei. Später benutzt er sie, um Gottes Natur auszudrücken, welche wir, wie das Endliche, durch die Kategorien denken, aber jenseits der Kategorien setzen müssen. De trinitate V, 1 und 2. *Ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla*

1) Clement. Alexandr. stromat. VIII. p. 782, B. ed. Colon. 1688.

sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quid non sit. Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc dicitur, essentia. Es sind hier im Grunde die aristotelischen Kategorien benützt, um jenen platonischen Gedanken, der Gott als das Seiende dem Werden gegenüberstellt, vielseitig zu bezeichnen.

Wie Augustin im Mittelalter zu einem Thema wird, das den mannigfaltigen Ausdrücken der Theologie zu Grunde liegt: so begegnen wir später ähnlichen Gedanken, wie z. B. bei Abälard in der Introductio ad theologiam II. p. 1071.[1]) Da unser Denken und Reden an die Kategorien gebunden ist, so vermögen wir von Gott nicht nach der Wahrheit zu denken und zu reden. Denn Gott fällt unter keine derselben; zuverlässig nicht unter die neun Kategorien der Accidenzen, aber auch nicht unter die Substanz, da jede Substanz unter einer Form steht und ihre Accidenzen hat, was von Gott nicht behauptet werden kann.

Im Mittelalter ging unter dem Namen des Augustin ein Buch über die aristotelischen Kategorien (de categoriis), welches, da es viel und schon früh gelesen wurde, zur Befestigung ihres Ansehns ohne Zweifel beitrug. Nach innern und äussern Gründen ist es indessen später als unächt erkannt;[2]) und es gilt uns nur als ein Denkzeichen der zu dauernder Herrschaft gekommenen aristotelischen Begriffe.

Wir finden daher die aristotelischen Kategorien im

1) H. Ritter, Geschichte der Philosophie. VII. p. 421.

2) s. d. Ausgabe der Benedictiner Venet. 1729. im Anhang des ersten Bandes.

vielfacher Anwendung und ohne einmal der eigentlichen Scholastiker zu gedenken, welche den ganzen Aristoteles commentirten, wie z. B. des Albertus Magnus, des Thomas von Aquin, begegnen wir ihnen oft. Es mag genügen, beispielsweise einige Proben namhaft zu machen.

Wir brauchen des Boethius nicht zu erwähnen, der das Organon übersetzte und durch den die logische Bildung und die philosophische Terminologie des Mittelalters hindurchging.

Schon vor dem Boethius finden wir die aristotelischen Kategorien, ähnlich wie beim Augustin, in der abendländischen Kirche, z. B. beim Claudianus Mamertus de statu animae I. 19.[1])

Der Mönch Johannes Damascenus (gest. 754), der die christlichen Glaubenslehren durch Anwendung aristotelischer Formeln für die griechische Kirche systematisirte, benutzt in seinem Werke *πηγὴ γνώσεως* auch die aristotelischen Kategorien, da namentlich dessen erster Theil (*φιλοσοφικά*) logische Bestimmungen behandelt,[2]) die im Mittelalter, z. B. von Occam, vielfach angeführt werden.

Es finden sich im Mittelalter viele stillschweigende Rückbeziehungen, z. B. im Alcuin, der die Kategorien in solche eintheilt, welche von Gott im eigentlichen Sinne, und solche, welche von Gott nur uneigentlich gebraucht werden können; jene nämlich die Substanz, die Quantität, die Qualität, das Thun und das Verhältniss, diese die übrigen;[3]) bei Gerbert in seiner Schrift, de rationali et ratione uti, welche von der Frage ausgeht, wie es geschehen könne, dass das *ratione uti* als *actus cum*

---

1) H. Ritter, Geschichte der Philosophie. VI. p. 569.

2) Dialect. 40 sqq.

3) d. fide S. Trinitatis. I, 15.

potestate von dem *rationale* als *potestas sine actu*, also der höhere Begriff von dem niedern prädicirt werden könne, und daran logische Erörterungen über Substanz und Accidenz anknüpft;[1]) bei Anselm in dessen kleiner Schrift „de grammatico“, welche die Frage aufwirft, ob *grammaticus* Substanz oder Qualität sei, ob erste oder zweite Substanz.[2])

Mit dem Aristoteles gingen die Kategorien in die arabische Philosophie über. Sie liegen z. B. eigenthümlichen ontologischen Betrachtungen der Metakhallim zu Grunde, welche im Interesse der orthodoxen Dogmatik philosophirten. Die Motakhallim untersuchten die zehn Kategorien, um zu zeigen, welche von ihnen dem Schein und welche der Wahrheit der Dinge angehören. Um das Wesen einfach zu denken, heben sie alle bis auf Substanz und Qualität auf und die Verhältnisse jedes Wesens, Raum, Materie u. s. w. sind nur Schein. Dadurch machen sie die weltlichen Dinge ohnmächtig und zu einem Schatten und nehmen ihnen alle ursächliche Verbindung, um alle Macht allein in Gottes freien ewigen Willen zu legen.[3]) Es ist kein neuer Entwurf, sondern es sind nur metaphysische Bedenken über die objective Geltung der alten.

Wir übergehen Männer, wie Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, die sich eng an den Aristoteles anschliessen. Die aristotelischen Kategorien er-

---

1) Pezii thesaurus anecdotorum. T. 1. P. II. p. 146. p. 148 ff., vergl. z. B. p. 158.

2) vergl. besonders c. 17 u. 27. Anselmi opp. Paris 1645. p. 148.

3) Diese Untersuchung über die Kategorien findet sich bei A. Schmölders, essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris 1842. S. 160 ff., vergl. H. Ritter üb. unsere Kenntniss der arab. Philosophie. Göttingen 1844. S. 23 ff. Geschichte der Philosophie. VII. S. 708 ff.

scheinen in einem grössern logischen Zusammenhang mit dem alten Ansehen bekleidet in der ars Lulliana.

Raymundus Lullius (oder Lullus), der mit dem glühenden thatkräftigen Eifer für die Ausbreitung des Christenthums unter den Muhamedanern und mit seinen christlichen Contemplationen die entgegengesetzte Richtung auf logische Abstractionen und Combinationen verband, erdachte seine ars universalis, um die Wissenschaft zu erweitern und vielseitig zu machen. Sie erschien Jahrhunderte lang als eine Fundgrube der Begriffe, und Männer, wie Heinrich Cornelius Agrippa, Giordano Bruno, Valerius de Valeriis, ein Venetianer (1589), commentirten die ars magna. Die Begriffe werden in Kreise geordnet, von denen wir die vier ersten bezeichnen. Jeder enthält 9 Fächer. Der erste Kreis ist der *circulus subiectorum: deus*, *angelus*, *coelum*, *homo*, *imaginativum*, *sensitivum*, *vegetativum*, *elementativum*, *instrumentativum*. Der zweite Kreis ist der *circulus praedicatorum absolutorum*, und zwar enthält er die Begriffe: *bonitas*, *magnitudo*, *duratio*, *potestas*, *sapientia*, *voluntas*, *virtus*, *veritas*, *gloria*. Der dritte Kreis ist der *circulus praedicatorum respectivorum*; diese sind *differentia*, *concordantia*, *contrarietas*, *principium*, *medium*, *finis*, *maioritas*, *aequalitas*, *minoritas*. Der vierte Kreis enthält die Fragen: *an*, *quid*, *de quo*, *quare*, *quantum*, *quale*, *quando*, *ubi*, *quomodo*. Jeder beliebige Begriff kann unter eine jener Klassen gebracht werden. Indem sich nun jene Kreise, die concentrisch angelegt sind, herumdrehen, ergeben sich alle möglichen Verbindungen, welche ein gegebener Begriff mit den angenommenen Begriffen eingehen kann. Gesetzt nun, dass diese die Gegenstände mit ihren wesentlichsten Eigenschaften und Beziehungen umfassen, so erschöpft die Drehung der Kreise nach und nach alle möglichen Vereinigungen. Es erscheinen in der

weitern Durchführung der Klassen auch die Kategorien des Aristoteles. Nach dem Commentar des Heinrich Cornelius Agrippa [1]) und nach Giordano Bruno [2]) theilt sich das *instrumentativum*, das in dem Kreis der Subjecte den neunten Begriff bildet, in *naturale* und *morale*, und unter jenem stehen die Kategorien, unter diesem die Tugenden. Wir finden sie hingegen sowol in der „ars magna" als auch in der „ars brevis" des Lullius an einer andern Stelle, und zwar unter den hundert Formen, durch welche die ganze Kunst Anwendung findet. [3]). Giordano Bruno setzte darin die bedeutendste Seite der lullischen Kunst, dass sich alle Subjecte, alle absoluten und alle relativen Prädicate auf jene neun zurückführen lassen, und stellt dagegen die Kategorien des Aristoteles zurück. [4]) Indessen diese Klassen sind nur aufgestellt, aber nirgends als nothwendig und vollständig abgeleitet. Theils bildeten, scheint es, christliche Gesichtspunkte den Entwurf, wie bei den Begriffen *deus*, *angelus*, theils aristotelische, wie bei den Begriffen *imaginativum*, *sensitivum*, *vegetativum*, denn das *imaginativum* steht, wie bei Aristoteles die Phantasie, zwischen

1) Henr. Cornel. Agripp. comm. in artem brevem Lullii. p. 795., abgedruckt mit dem Raymund. Lullius Argentorat. 1617.

2) Giordano Bruno in der Schrift de compendiosa architectura et complemento artis Lullii. 1582. p. 270. ed. Gfrörer. *Nonum subiectum, quod est instrumentativum, duplex est: naturale videlicet et morale. Primo complectitur novem accidentium genera, ut reliqua omnia entia, praeter octo praedicta (quae sunt in genere substantiae), comprehenduntur. Instrumentale ergo subiectum sunt quantitas, qualitas, relatio et reliqua cum suis speciebus, differentiis, propriis et communitatibus.*

3) ars magna. p. 503. ars brevis. p. 25. ed. Argentorat. 1617.

4) d. compendiosa architectura et complemento artis Lullii. 1582. p. 242. p. 281. ed. Gfrörer.

dem Verstand und der sinnlichen Empfindung; und die Tugenden und Fehler, die zur Ausführung weiter hinzutreten, verrathen, wie die Kategorien der Accidentia, den aristotelischen Einfluss. So ist die Grundlage, die Eintheilung der Begriffe, theils zufällig, theils geborgt. Die Methode der grossen Kunst ist Combination. Was später durch Rechnung gefunden und dargestellt wurde, die Zahl möglicher Verbindungen bei gegebenen Elementen, das ist in der lullischen Kunst durch die wechselnde Drehung der concentrischen Kreise, wodurch die Begriffe zu einander in die verschiedensten Stellungen gerathen, mechanisch erreicht und zur Anschauung gebracht. Solche Verbindungen sind nicht aus der Sache geschöpft, sondern nur zusammengewürfelt; sie schweben nur in der beziehenden Vorstellung, und ob sie in sich möglich sind, diese erste Frage bleibt aussen vor und ist aus der Methode selbst gar nicht zu beantworten. Die Elemente sind, wenn sie auf solche Weise äusserlich auf einander bezogen werden, wie gleichgültig gegen einander genommen, während es darauf ankommt, ob Begriffe einstimmen oder sich widersprechen und welches das eigenthümliche Band ist, wodurch sie gebunden werden. Wirklich kommen in der Anwendung, wie z. B. Lullius seine Kunst auf die Sphäre der Theologie anwendet, die Begriffe schroff und bunt neben einander; und wenn sie so, bald spielend, bald gewaltsam, neben einander erscheinen, sind sie höchstens wie ein aufgegebenes Räthsel eine Anregung des Verstandes, um darüber nachzudenken, ob und wie eine solche Verbindung Sinn haben könne.[1]) Eine solche Methode der äussern Combination

---

1) Mehr kann kaum dem Giordano Bruno zugegeben werden, wenn er de architectura etc. Gfrörer. p. 238. sagt: *Causa efficiens universalis artis Lullianae est intellectus extrin-*

hat bei Wahrscheinlichkeitsrechnungen, bei Lotterien ihre Stelle; aber nicht in Bestimmungen von Begriffen, die das eigenthümliche Wesen der Sache darstellen sollen. Die lullische Kunst ist in der That ein Glücksrad der Logik; aber ob dieses einen Treffer oder eine Niete gebracht hat, dies Wichtigste von allen Dingen, sagt es selbst nicht aus und der Verstand muss anderswoher das Beste nehmen.

Schwerlich kann man hiernach die lullische Kunst als eine neue Gestaltung der Kategorien ansehen.

Der Streit des Realismus und Nominalismus berührte die Kategorien nur mittelbar. Sie blieben dieselben zehn aristotelischen Kategorien, mochte man sie als *universalia ante rem* oder *post rem* betrachten.

Man sieht dies am deutlichsten in der Logik des Wilhelm von Occam. Ausser einigen theologischen Fragen, die sich sogleich in der Logik an die abstractesten Bestimmungen anhängen, erkennt man in der ausführlichen Behandlung der Kategorien immer nur die eigenthümliche Richtung auf die Kategorien, inwiefern sie Allgemeines in der Seele sind, und daher Wörter im Gegensatz gegen die einzelnen Dinge ausser der Seele. Aber diesen Betrachtungen liegen die zehn aristotelischen Kategorien unverändert als überkommenes Substrat zu Grunde. [1])

---

secus agens, haud aliter ad ipsius mentis sese habens elucidationem, quam diurnum astrum (cuius adminiculo videntur omnia quae videntur) ad oculum externum.

1) log. I, 42 ff. fol. 18 ff. nach der Ausg. Paris 1488. Namentlich wird erklärt, dass die zweiten Substanzen keine Substanzen sind I, 42. fol. 19. *et ita patet quod secundae substantiae non sunt nisi quaedam nomina et qualitates praecise significantes substantias et propter hoc et non propter aliud dicuntur esse in praedicamento substantiae.*

10. Als das Mittelalter schied, als sich durch die erweiterte Erde und durch den in seinen Bewegungen umgelenkten Himmel, in der beobachtenden und experimentirenden Physik wie in der kritisch gewordenen Historie, in der Politik der Völker und in der Reform der Kirche eine neue Weltansicht gestaltete: da kehrte man sich auch gegen den Lehrmeister und Schutzherrn, unter welchem sich die alte in den Geistern befestigt hatte; man schlug zum Theil mit solchem Unverstand und zugleich mit solcher Lust auf den Aristoteles los, wie etwa griechische Knaben auf ihren Pädagogen. Da deckte man auch die Blössen der aristotelischen Kategorien auf und glaubte zum Theil mit ihnen fertig zu sein, ehe man noch tief genug in sie eingegangen war; man verwarf sie, ohne eigene an ihre Stelle zu setzen.

Laurentius Valla unterwarf in seinen drei Büchern „disputationes dialecticae" (Venedig 1499.) die alte Logik einer Kritik und ging darin auf Vereinfachung aus, wie er z. B. die dritte Schlussfigur mit richtigem Blick für eine solche erklärte, welche, nur ein Kunststück, im natürlichen Denken nicht vorkomme. Die Kategorien suchte er auf drei zurückzuführen, *substantia*, *qualitas*, *actio*.[1])

vergl. quodlibeta V. quaestio 21 ff. nach d. Ausg. Argentinae 1491., besonders qu. 23. *utrum praedicamentum componatur ex rebus extra animam vel conceptibus rerum*. Dies letzte wird auch von der *substantia prima* behauptet; denn sie ist Subject des Satzes: *praedicamentum sicut nec propositio non habet nisi triplex esse in mente, in scripto, in prolato*. In der quaest. 21. erklärt Occam jedes Prädicat für eine *intentio secunda*, indem die *intentio prima* ein ursprüngliches Zeichen einer Sache ist, die im Geist an die Stelle der bezeichneten Sache tritt, aber die *intentio secunda* nur ein Zeichen jener ersten, *genus*, *species* u. s. w.

1) dialect. I, 17. p. 690. in den opp. Basil. 1540.

Ferner erhob sich gegen die aristotelischen Kategorien Ludovicus Vives de causis corruptarum artium (III, 2.).

Petrus Ramus, der in der Bartholomäusnacht fiel, schrieb 1543 und 1556 seine „animadversionum Aristotelicarum libri XX" und übte darin nicht ohne einige Gelehrsamkeit, aber mit noch mehr Uebertreibung und französischer Rhetorik an den Schriften des Organons seine Kritik und liess auch an den Kategorien nichts Gutes. Aber in seiner eigenen verflachten Logik brachte er es nur zu einer Anzahl topischer Begriffe, aber zu keiner Kategorienlehre, und das Beste darin sind doch aristotelische Elemente.

Petrus Gassendus, der Zeitgenosse des Cartesius, schrieb seine exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos 1624 und bestritt auch die aristotelischen Kategorien;[1]) aber in seiner eigenen Logik gab er nichts an ihrer Stelle.

11. Mit diesen verneinenden Bestrebungen lief die Richtung derer parallel, welche zwar in Feindschaft mit dem spitzfindigen Aristotelismus der Scholastiker doch den Aristoteles selbst behaupteten und klarer und reiner erneuern wollten. In diesem Sinne wirkte für die Logik Philipp Melanchthon.

Seine Schriften „de dialectica" (Wittenberg 1534.) und „erotemata dialecticae" (Wittenb. 1549.) stimmen im Wesentlichen überein. Er folgt dem Organon, wiewol minder untersuchend und ableitend, als fasslich überliefernd und durch Beispiele insbesondere theologischer Begriffe

---

1) Petri Gassendi opp. Florent. 1727. tom. III. exercit. paradox. I, 5. p. 118. I, 6. p. 127. I, 7. p. 128. I, 8. p. 134. und besonders II, 3. *quod inepte decem categoriae ut rerum classes destinguuntur.* p. 153 sqq.

erläuternd. Die Logik bestimmt er als *ars et via docendi. Omnis docendi via et ratio consistit in definiendo, dividendo et argumentando.* War die Logik beim Aristoteles im Wesentlichen Theorie des wissenschaftlichen Erkennens, so wird sie beim Melanchthon nach dem äussern Zweck des *docere* hingewandt und büsst dadurch an Tiefe ein. Das erste Buch erörtert hiernach die aristotelischen Kategorien. *Praedicamenta sunt certi quidam ordines vocum inter se cognatarum; estque haec suppellex definitionum; nam inde velut ex penu mutuamur definitiones.*[1] Zwar ist Melanchthon Nominalist,[2] aber die Kategorien sind ihm doch Eintheilung des Seienden (*ens aut est substantia aut est accidens*). Hin und wieder tadelt Melanchthon den Aristoteles, wie z. B. bei der Bestimmung der Substanz, dass sie kein Mehr und Minder, keinen Gegensatz aufnehme;[3] bisweilen weicht er von ihm ab, wie z. B. wenn er die Rede (*oratio, λόγος*) unter die Qualität stellt[4] und nicht, wie Aristoteles, unter das discrete Quantum,[5] oder er setzt Bestimmungen hinzu, wie z. B. wenn er in der Relation *fundamentum* und *terminus*,[6] *materiale* und *for-*

---

1) Vergl. die Definition des Prädicaments: *est ordo generum et specierum sub uno genere generalissimo.* erotem. dial. 1551. p. 22.

2) l. l. p. 12.

3) l. l. p. 33.

4) l. l. p. 36.

5) s. oben S. 84.

6) l. l. p. 55. *Omne relativum versatur inter duo, quorum alterum vocatur fundamentum, alterum terminus. Fundamentum est res, a qua oritur relatio. Terminus est res, ad quam ordinata est relatio. Inter haec relatio est ipsa applicatio seu ordo fundamenti ad terminum, ut, cum de patre dicimus, fundamentum est persona,*

-riale[1]) unterscheidet. Endlich giebt er Unterabtheilungen, die Aristoteles nicht hat, jedoch mehr in aufgenommenen und zusammengebrachten, als in abgeleiteten Arten. So z. B. stellt er unter die Relation *ius*, *dominium*, *servitus*, *contractus*.[2]) Trotz dieser Aenderungen und Anwendungen hängt Melanchthon dergestalt von dem überkommenen Aristoteles ab, dass er so äusserlich, wie dieser, die Postprädicamente hinzufügt.[3])

12. Wenn sich von Cartesius bis zur neuesten Zeit durch die bedeutendsten Systeme ein innerer Zusammenhang durchzieht, so dass sie mit einander in Streben und Gegenstreben und Weiterstreben wesentlich verknüpft sind: so erheben sich zunächst im sechszehnten Jahrhundert Systeme, die unverbunden für sich dastehen, aber darin eine Gemeinschaft haben, dass sie der dominirenden Scholastik den Rücken kehren und sich auf die eigene Kraft hinstellen. Zu dieser Richtung gehört Thomas Campanella, der, wie Telesius, sein Vorgänger, auf den Titel seiner Schriften das bezeichnende Wort setzte *iuxta propria principia* oder *iuxta pro-*

---

quae genuit, terminus persona genita, ordo a patre ad filium dicitur paternitas.

1) p. 59. *Fundamentum vocatur materiale relationum, formale dicitur ipse ordo ad terminum, ut materiale limitis est lapis, formale est ordinatio ad significandam distinctionem agrorum.*

2) p. 68. Es zeugt vom Ansehen des Melanchthon, wenn noch Giphanius, der Jurist, gegen eine solche Unterordnung des *ius* unter das Relative Einsage thut. Commentar. in ethica Nicom. Aristotelis. Francofurt. 1608. ad libr. V. p. 390. *Ius est factum, non relatum, ut putavit Philippus, qui et alia iuris verba multa, contractum, obligationem, dominium ad categoriam relationis retulit: perperam, quum vel ad actionem vel ad qualitatem pertineat.*

3) l. l. p. 82.

pria dogmata, und eine umfassende Reform beabsichtigte. In der That trägt er, obwol als Mönch an die alte Kirche gebunden, etwas von der neuen Zeit in sich; denn er nimmt z. B. in dem Buche „de sensu rerum" auf Copernicus wie auf Calvin (II. c. 26.) wenigstens Rücksicht, und die ganze Welt ist ihm Empfindung, Leben, beseelter Leib, das künstlerische Werk Gottes, der die erste Macht und erste Weisheit und erste Liebe ist. Alle Weisheit ist ihm im Gegensatz gegen den nur von ferne treffenden „Syllogismus" der Scholastik und im Gegensatz gegen den Autoritätsglauben, „durch welchen wir nur das Ziel wie mit fremder Hand berühren", lebendige Aneignung und inneres Tastgefühl (*tactus intrinsecus*).[1]) Aber das neue Princip ist bei ihm nicht zur Durchbildung gekommen. In der Form und in der Sprache ist er noch gewaltig scholastisch und er vergisst des Spruches, dass man nicht neuen Most in alte Schläuche fassen soll. Er bekämpft den Aristoteles und steht doch mit dem Eigenen auf seinem Grunde.

Campanella schrieb gegen den Aristoteles, insbesondere gegen dessen Theologie, die Schrift „ad doctorem gentium de gentilismo non retinendo" (zuerst Paris 1593). Seine Logik bestreitet aristotelische Elemente, wie z. B. in den Kategorien, und kann doch nicht von ihnen weg.

Seine Kategorienlehre findet sich im zweiten Theile seiner „philosophia rationalis", und zwar im dialecticorum liber primus.[2]) Die Kritik der aristotelischen Bestim-

1) Metaphys. I. c. 8. *Quidquid tactu intrinsecus percipimus, ita ut illud in nobis et nos in illo simus, sapore eius affecti illud sapimus, quia actio eorum est communicatio entitatis.*

2) Thomae Campanellae philosophiae rationalis partes quinque im 2. Theil. Paris 1637. I. c. 4. p. 27 ff. und besonders I. c. 5. p. 56 ff.

mungen flicht er in die eigenen Erörterungen ein, z. B. bei der Substanz,[1]) bei der Qualität,[2]) und fasst sie noch in einem Anhange besonders zusammen.[3])

Campanella setzt an die Stelle der zehn aristotelischen Kategorien zehn andere.

Wie Aristoteles das Eins und das Seiende ausserhalb der Kategorien setzte, weil es durch alle Kategorien durchgeht: so weist Campanella dem Seienden, dem Wahren und Guten eine ähnliche Stellung an und nennt es mit dem scholastischen Ausdruck *transscendens.*[4]) In dem Seienden, dem Wahren und Guten erkennt er das Object seiner metaphysischen Principien (*primalitates*) wieder (*potentia*, *sapientia*, *amor*).

Auf diese *termini transscendentes* lässt Campanella seine zehn Kategorien folgen. Sie sind *substantia*, *quantitas*, *forma seu figura*, *vis vel facultas*, *operatio seu actus*, *actio*, *passio*, *similitudo*, *dissimilitudo*, *circumstantia*. Die Zehnzahl der Kategorien ist wieder herausgebracht, aber sie ist aufgesammelt und aus keinem allgemeinen Gedanken abgeleitet. Es werden nicht die

---

1) dial. I, 6. p. 84.

2) dial. I, 6. p. 104.

3) dial. I, 6. p. 169.

4) dial. I, 4. p. 32. *Transscendens est terminus universalissimam communitatum omnium rerum communitatem significans; propterea que in oratione praedicabilis immediate de omnibus diversis generibus in quid analogum, ut ens, verum bonum et unum.* Vergl. p. 59. *Ens enim considero dici, quia potest esse quidquid est, et sic videtur obiectum potentiae. Item quidquid est ut sapientiae obiicitur, appellatur verum, et ut amori, bonum; tria ergo sunt transscendentia, ens, verum, bonum, et haec de invicem praedicantur et de cunctis entibus.* Begriffe, wie *hoc*, *illud*, *aliquid*, *res* heissen *subtransscendentia*. p. 60.

Kategorien überhaupt deducirt, sondern nur die einzelnen nach ihren Kennzeichen und noch dazu auf scholastische Weise erörtert.

In einer allgemeinen Betrachtung sagt Campanella nur Folgendes: Einige Prädicamente sind Aussagen der Existenz und Coexistenz, z. B. wann, wo, Accidens, andere sagen das Wesen theilweise aus, wie Materie, Form, Zweck und Idee, andere ganz, wie die Begriffe der Substanz, und auf ähnliche Weise Quantität, Figur, Actus, Thun und Leiden, endlich giebt es noch eine höchste Weise der Aussage, wie z. B. Seiendes.[1])

Wenn man zu den einzelnen Kategorien übergeht, so unterscheidet Campanella nach dem Ursprung des Namens von *substare* drei Bedeutungen der *substantia*, die erste Substanz, die Basis von allem, in keinem Subjecte befindlich, der Raum, der der Gesammtheit der Körper zu Grunde liegt,[2]) die zweite, die formlose Materie,[3]) die dritte, das

1) dial. I, 5. p. 69. *Alia praedicant existentialiter et coexistentialiter de subsistentibus, ut quando, ubi ac accidens, licet in suis categoriis essentialiter et notionaliter, sic enim est essentialis haec, dies est tempus, et locus substat: sicut haec, homo est animal et linea est longitudo. Alia praedicant essentiam partialiter, ut materia, forma, agens, finis et idea. Alia totaliter ut subsistentiae notiones in suo praedicamento; similiter quantitatis et figurae et actus et actionis et passionis in suo, quae tamen de subsistentibus praedicant complementum subsistentiae vel realitates essentiae existentis, sicut proprietates et conditiones et egressiones etc. Datur etiam quartus modus praedicamentorum, qui supremum habet transscendens analogum genus, ut ens.*

2) dial. I, 6. p. 72. *ita ut prima substantia, basis omnium, quae proprie principaliter et maxime substare dicitur nulloque est in subiecto, esset spatium universitati corporum substans.*

3) p. 75. *haec est materia prima corporea moles.*

Einzelne, auf der Grundlage der frühern stehend, in sich begrenzt, das nächste Subject der Accidentien.[1]) Mögen dabei die Bestimmungen des Aristoteles einer Kritik unterworfen werden, die Grundbestimmung, *per se subsistere et non in subiecto*, bleibt aristotelisch.

Die zweite Kategorie, *quantitas*, wird als das innerste Maass der materiellen Substanz bezeichnet und als Zahl, Gewicht und Masse bestimmt.[2])

Die dritte Kategorie heisst *forma* oder *figura*, welche dem Wesen gemäss die Quantität bestimmt und begrenzt und auf die Bestimmung des innern Wesens übertragen wird.[3])

Die vierte Kategorie ist Kraft (*vis vel facultas*), eine Eigenschaft des wesenhaften Könnens, zur Thätigkeit aufstrebend[4]) und sie unterscheidet sich in die metaphysische

---

1) p. 75. *tertia substantia est quae proprie sed non principaliter, nec maxime substat, sed certo subsistit, ideoque non in subiecto, sed in basi subiectorum aliqua est, ut lapis et Petrus, aut extra, ut angelus.* p. 79. *substantia est ens finitum, reale, per se subsistens perfectumque accidentium per se proximumque subiectum.* p. 82. *essentialis est differentia seu diversitas substantiae ab aliis, per se subsistere et non in subiecto.*

2) dial. I, 6. p. 88. *quantitas est intima mensura substantiae materialis.* p. 89. *triplex quantitas, scilicet numerus, pondus et moles.*

3) dial. I, 6. p. 99. *Est autem figura qualitas seu modus et dispositio termini substantiae ad usum regnantis potestatis ordinata, ut circulus, triangulus, figura humana, gladii, etc.*, wobei *terminus substantiae* als *quantitas* erklärt wird. p. 100. *deinde nomen formae translatum est ad ipsam rei intrinsecam qualitatem essentialem terminantem rei constitutionem.*

4) dial. I, 6. p. 108. Ursprünglich bilden nach dem von Augustin entnommenen Grundgedanken *potentia*, *sapientia*, *amor* das Wesen, und daher wird *facultas* erklärt *potesta-*

und physische, jene nach den Primalitäten des Seins als vermögende, erkennende und wollende bestimmt, diese z. B. die Kraft zu bewegen, zu ruhen, aufzunehmen.[1])

Da die Thätigkeit der Kraft folgt, so ist die fünfte Kategorie *operatio* oder *actus*, die dauernde Thätigkeit der innern Kraft, welche an und für sich das Wesen in seinem Dasein erhält.[2])

Eine Bethätigung nach aussen ist die sechste Kategorie, das Thun (*actio*), eine Mittheilung der Aehnlichkeit an den Leidenden.[3])

Dem Thun steht als die siebente Kategorie das Leiden (*passio*) gegenüber, ein Verlust der eigenen Wesenheit und Aufnahme einer fremden.[4])

Die achte und neunte Kategorie sind Aehnlichkeit und Unähnlichkeit (*similitudo*, *dissimilitudo*); jene der Einfluss der Einheit und die Theilnahme daran, diese der Einfluss der Theilung;[5]) beide gehen unter verschiedenen Namen durch die andern Kategorien durch.

---

tivae essentialitatis virtus ad actum et actionem emergens.

1) dial. I, 6. p. 110. *facultas operativa seu actuativa alia est metaphysica, ut potestativa, cognoscitiva, volitiva; alia physica, ut motiva et quiescitiva et receptiva.*

2) dial. I, 6. p. 119. *operatio est perennis actus habitualis internae virtutis conservans essentiam in sua existentia propter se editus et non in aliud, ut motus ignis et quies terrae.*

3) dial. I, 6. p. 126. *actio est potentiae actus effusivus similitudinis causae agentis in patientem, ut calefacere est effusio caloris in rem, quae calefit.* Es wird erklärt p. 127. *cum vero homo generat hominem et calor calorem, est similitudinis naturalis communicatio.*

4) dial. I, 6. p. 132. *passio est actus impotentiae deperditivus propriae entitatis, sive essentialis sive accidentalis, sive ex toto sive ex parte, et receptio alienae.*

5) dial. I, 6. p. 141. *similitudo est influxus unitatis parti-*

Endlich folgt die zehnte Kategorie *circumstantia*, lediglich nur durch den Gegensatz dessen, was in das Wesen einer Sache eingeht, bestimmt.[1]) In philosophischem Sinne wird der Umstand theils nach der Ursache, die nicht in der Sache ist, theils nach der Wirkung, theils nach einem hinzugekommenen Accidens, theils nach einer nebenliegenden Sache angegeben und zu der letztern wird namentlich Ort und Zeit gerechnet.

Wenn man diese zehn Kategorien überblickt, so nehmen sie von der Bestimmung der Substanz bis zu dem hinzukommenden Umstand, vom Innern zum Aeussern ihren Gang. In der Abstufung wirken aristotelische Begriffe, namentlich metaphysische.

Die Substanz beginnt als die letzte Quelle. Die Quantität stammt, wie bei Aristoteles, aus der materiellen Substanz, welche durch die Form bestimmt und begrenzt wird. Die *facultas* ist nichts anders als die Form des Wesens in der Bewegung zur Energie, und die *operatio* nichts als die Energie des Ganzen, woraus *actio* und *passio* herfliessen. Der durch Aristoteles durchgehende Unterschied von Vermögen und Thätigkeit ist auch hier wiederzuerkennen. Bei Aehnlichkeit und Unähnlichkeit (*similitudo* und *dissimilitudo*) erinnert Campanella an die platonischen Principien des Selbigen und Andern, der Einheit und Vielheit; aber sie sind eben so wenig dem Aristoteles fremd. Unter die letzte Kategorie, *circumstantia*,

---

cipiumque. p. 146. *dissimilitudo vere est divisionis influxus.*

1) dial. 1, 6. p. 159. *circumstantia dicitur quidquid circa aliquid est ipsi inhaerens sive adhaerens sive inoperans sive alio pacto ad ipsum pertinens, non tamen illius essentiam ingreditur.*

fasst Campanella mehrere aristotelische in einen allgemeinen Begriff zusammen.[1])

Campanella's metaphysische Grundgedanken, jene augustinischen Principien der *potentia*, *sapientia*, *amor*, sind zwar in einzelnen Kategorien berührt, aber sind doch nicht der Ursprung des Entwurfs. Campanella zeigt uns weder, wie die Kategorien in der Sache, noch wie sie im erkennenden Geiste werden. Sie sind meist aus aristotelischen Bestimmungen herausgefunden und zusammengetragen.

13. Baco von Verulam, obzwar ein Gegner des Aristoteles, birgt viele aristotelische Elemente in sich und enthält in wesentlichen Punkten mehr Andeutungen als Ausführungen des neuen Entwurfs. So ist es auch bei ihm mit der Kategorienlehre. In der „philosophia prima" verlangt er eine physische Behandlung der allgemeinen Begriffe und Bedingungen, in der Logik lässt er die Prädicamente zu, um Verwechslungen der Begriffe in der Erklärung und Eintheilung zu vermeiden. Seine nach Gegensätzen geordnete Aufzählung solcher allgemeinen Begriffe, wie sie die „philosophia prima" darstellen soll, ist weder abgeleitet noch macht sie auf Vollständigkeit Anspruch.[2])

---

1) dial. 1, 6. p. 160. *Et sicut Aristoteli licuit facere praedicamentum dictum habere, extrinsecorum etiam accidentium, licebit longe magis nobis circumstantiam praedicamentare, quae maioris ambitus est: continet enim et ubi et quando et situm et respectus, qui potius sunt circumstantiae species, quam totalitates praedicamentales.*

2) Baco de augmentis scientiarum V, 4. p. 138. ed. opp. Francof. 1665. *Sequuntur elenchi hermeniae.* — — *Redigamus igitur hominibus in memoriam ea quae a nobis de transscendentibus et adventitiis entium conditionibus sive*

14. **Bei Cartesius findet sich keine eigentliche Kategorienlehre, keine eingehende Untersuchung der Grundbegriffe. Sein System ruht zwar auf Bestimmungen, in welchen gewisse Elemente aus den aristotelischen Kategorien leicht zu erkennen sind, wie z. B. den Bestimmungen der *substantia*, *modus*, *accidens*. Aber sie werden nur als metaphysische Grundlage verwandt und zu dem Ende schärfer bezeichnet.**[1] **Eine Frage darf nicht über-**

---

adiunctis, quum de philosophia prima ageremus, superius dicta sunt (vergl. die kurzen Andeutungen III, 1. p. 76.). *Ea sunt, maius, minus; multum, paucum; prius, posterius; idem, diversum; potentia, actus; habitus, privatio; totum, partes; agens, patiens; motus, quies; ens, non ens; et similia. Imprimis autem meminerint et notent differentes eas, quas diximus, harum rerum contemplationes: videlicet quod possint inquiri vel physice vel logice; physicam autem circa eas tractationem philosophiae primae assignavimus. Superest logica; ea vero ipsa est res, quam in praesenti doctrinam de elenchis hermeniae nominamus. Portio certe est haec doctrinae sana et bona. — — — Dedimus autem ei nomen ex usu, quia verus eius usus est plane redargutio et cautio circa usum verborum. Quinimmo partem illam de praedicamentis, si recte instituatur, circa cautiones de non confundendis aut transponendis definitionum et divisionum terminis praecipuum usum sortiri existimamus et huc etiam referri malumus.*

1) Z. B. principia philosophiae I, 51., 1, 55 ff. ed. Amstelod. 1692. p. 13 ff., wo die Attribute, die sich der specifischen Differenz bei Aristoteles vergleichen lassen, und die *modi* und *qualitates* unterschieden werden, vergl. Spinoza cogitata metaphysica, die wesentlich cartesianisch sind, I. p. 93. ed. Paul. entis divisio, wo der Begriff des Accidens im Gegensatz gegen den *modus* nur in die Beziehung gesetzt wird, *expresse dicimus ens dividi in substantiam et modum, non vero in substantiam et accidens; nam accidens nihil est praeter modum cogitandi; utpote quod solum-*

gangen werden. Cartesius setzt angeborene Vorstellungen und bezeichnet z. B. in den Meditationen Gott als eine *idea innata*. Es ist ein wesentlicher Punkt, der bei Cartesius mehr angenommen als ausgeführt ist, und daher Spätere, wie z. B. Locke, zu neuen Untersuchungen antrieb. Gehören nun dem Cartesius die Prädicamente zu diesen angeborenen Vorstellungen? Wer an das *a priori* bei Kant denkt, möchte es meinen, aber er würde sich irren. Cartesius lässt, wie ein Nominalist, das Allgemeine aus der Vorstellung des Individuellen hervorgehen, und behauptet dies namentlich von den 5 Prädicabilien (*genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, *accidens*); aber es sind gewisse ewige Wahrheiten, welche dem Geiste einwohnen, z. B. dass Gott ist, dass aus nichts nichts wird u. s. w. Man vermisst an dieser Stelle des Systems die Entwickelung, sowie den Zusammenhang der angeborenen und der empfangenen Vorstellungen (*idea innata* und *adventitia*).[1])

modo respectum denotat. Ex. gr. cum dico triangulum moveri, motus non est trianguli modus, sed corporis, quod movetur; unde motus respectu trianguli accidens vocatur, respectu vero corporis est sive ens reale, sive modus; non enim potest motus concipi sine corpore, at quidem sine triangulo; so dass dem *accidens* nicht der allgemeine Sinn des *συμβεβηκός*, sondern nur der Sinn der im *κατὰ συμβεβηκός*, *per accidens* ausgedrückten mittelbaren Beziehung gelassen wird.

1) Man vergleiche principia philosophiae I, 58 u. 59. p. 15. über die *universalia* und I, 75. p. 23. über die angeborenen Ideen. Die Stellen lauten, wie folgt. I, 58. 59. *Ita etiam cum numerus non in ullis rebus creatis, sed tantum in abstracto sive in genere consideratur, est modus cogitandi duntaxat, ut et alia omnia, quae universalia vocamus. Fiunt haec universalia ex eo tantum, quod una et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sunt, cogitanda, ut etiam unum et idem nomen omnibus rebus per ideam istam repraesentatis imponimus, quod nomen est universale. Ita cum videmus duos lapides nec ad*

Bei Spinoza ist ebenso wenig die Kategorienlehre ausgebildet.

---

ipsorum naturam, sed ad hoc tantum quod duo sunt attendimus, formamus ideam eius numeri, quem vocamus binarium; cumque postea duas aves aut duas arbores videmus, nec etiam earum naturam, sed tantum quod duae sint consideramus, repetimus eandem ideam quam prius, quae ideo est universalis, ut et hunc numerum eodem universali nomine binarium appellamus. Eodemque modo quum spectamus figuram tribus lineis comprehensam, quandam eius ideam formamus, quam vocamus ideam trianguli, et eadem postea ut universali utimur ad omnes alias figuras tribus lineis comprehensas animo nostro exhibendas. Cumque advertimus, ex triangulis alios esse habentes unum angulum rectum, alios non habentes, formamus ideam universalem trianguli rectanguli, quae relata ad praecedentem ut magis generalem species vocatur; et illa anguli rectitudo est differentia universalis, qua omnia triangula rectangula ab aliis distinguuntur; et quod in iis basis potentia aequalis sit potentiis laterum, est proprietas iis omnibus et solis conveniens; ac denique si supponamus aliquos eiusmodi triangulos moveri, alios non moveri, hoc erit in iis accidens universale. Atque hoc pacto quinque universalia vulgo numerantur, genus, species, differentia, proprium et accidens. Ueber die angeborenen Vorstellungen heisst es princip. philos. I, 75. *Ordine est attendendum ad notiones, quas ipsimet in nobis habemus, easque omnes et solae, quas sic attendendo clare et distincte cognoscemus, indicandae sunt verae. Quod agentes imprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis; et simul etiam et esse Deum et nos ab illo pendere et ex eius attributorum consideratione ceterarum rerum veritatem posse indagari, quoniam ille est ipsarum causa; et denique praeter notiones Dei et mentis nostrae, esse etiam in nobis notitiam multarum propositionum aeternae veritatis, ut quod ex nihilo nihil fiat, etc. itemque naturae cuiusdam corporeae, sive extensae, divisibilis, mobilis, etc. item-*

15. Wir dürfen Locke und Leibniz in Einen Blick zusammenfassen, da sie uns einen Gegensatz darstellen. Indessen findet sich bei beiden keine eigentliche Fortbildung der Kategorienlehre.

Locke streift zwar in seinem Versuch über den menschlichen Verstand an die Kategorien, wenn er nach dem Ursprung der Vorstellungen forscht und insbesondere die einfachen Vorstellungen aufsucht, und wenn er, was sich empirisch aus der Quelle der Sensation und Reflexion ergiebt, unter Substanzen Modi und Relationen stellt. Aber es ist mehr eine psychologische, als eine logische Untersuchung, und als Kategorien werden jene Begriffe nicht behandelt. Locke spricht von den zehn Prädicamenten des Aristoteles nicht eben mit grosser Achtung (vergl. III, 10. §. 14.).

Leibniz nimmt sie dagegen in Schutz und erinnert Locke an die Verwandtschaft des eigenen Unternehmens mit den Kategorien, und scheint die aristotelischen Kategorien auf fünf zurückführen zu wollen, Substanz, Quantität, Qualität, Thun und Leiden, Beziehungen,[1]) während er sich an einer andern Stelle mit Locke's Eintheilung in Substanzen, Modi und Relationen einverstanden

---

que sensuum quorundam qui nos afficiunt, ut doloris, colorum, saporum, etc., quamvis nondum sciamus quae sit causa, cur ita nos afficiant.

1) Leibniz nouveaux essais sur l'entendement humain III, 10. p. 306. ed. Raspe. *Le dessein des prédicamens est fort utile et on doit penser à les rectifier, plutôt qu' à les rejetter. Les substances, quantités, qualités, actions ou passions et relations, c'est à dire cinq titres généraux des êtres pouvaient suffire avec ceux qui se forment de leur composition, et vous même, en rangeant les idées, n'avez-vous pas voulu les donner comme des prédicamens?*

erklärt.[1]) Wenn man den Begriff der Modi weit genug fasst, so widerspricht sich beides nicht. Leibniz hat noch in einem Briefe an Gabriel Wagner vom Jahr 1696, der über den Nutzen der Vernunftkunst oder Logik überschrieben ist, der Prädicamente erwähnt und ihnen, wie der ganzen aristotelischen Logik, bildende Kraft zugesprochen.[2])

16. In der Logik des vorigen Jahrhunderts waren die Kategorien abhanden gekommen. Aristoteles wurde nicht gelesen, sondern blind verschmäht. Christian Thomasius will in seiner Logik zwischen den Vorurtheilen der Cartesianer und dem Unsinn der Peripatetiker den Mittelweg der Wahrheit zeigen und geht daher mit einigen äusserlichen Bemerkungen, die weder Kenntniss der Sache noch Auffassung der Aufgabe zeigen, über die Kategorien hinweg.[3]) Ephraim Gerhard in

---

1) nouveaux essais II, 12. p. 102. Raspe.

2) bei Erdmann p. 420.

3) Christiani Thomasii introductio ad philosophiam aulicam seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi ubi ostenditur media inter praeiudicia Cartesianorum et ineptias Peripateticorum veritatem inveniendi via. Lips. 1688. 8. Ed. altera. Halae Magdeburgicae 1702. Die Kategorien werden mit folgenden Worten abgemacht: p. 135. 2te Aufl. §. 25. *Accidens seu modus existendi a Peripateticis ad novem summa genera seu praedicamenta refertur, quae, prout communiter ab ipsis explicantur, partim deficiunt, quia entia moralia commodum locum in iis non inveniunt, ut de rebus transscendentalibus et artificialibus iam nihil dicam, partim excedunt, quia relatio non explicat modum existendi, qui res ipsas afficit, sed comparationem unius rei ad aliam, quia item illae categoriae non in rei veritate fundatae sunt, sed sunt classes arbitrariae a viribus imaginationis*

Jena[1]) und Nicolaus Hieronymus Gundling[2]) in Halle, zu Anfang des Jahrhunderts, von Chr. Thomasius abhängig, übergingen die Kategorien als unnütz, ersterer ganz und gar, letzterer erwähnt sie nur historisch und schreibt ihnen den „Pedantismus" der Logik zur Last.

Man sucht die Kategorien in Chr. Wolfs Logik,[3]) einem ganzen Quartanten, vergebens und findet sie ebenso wenig in Hermann Samuel Reimarus Vernunftlehre,[4])

---

dependentes, et forte non incommode ab aliis ad septem genera revocantur his versiculis inclusa:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

Partim multa evidenter falsa supponunt, v.g. *dum longitudinem referunt ad quantitatem, obiecta sensuum ad qualitates ac asserunt colorem esse obiectum visus, cum tamen et extensio incurrat visum (ut de motu iam nihil dicam) ac ita quantitas simul sit qualitas; partim in inquirenda veritate exiguum habent usum, sed saltem apta sunt ad excogitandas subtilitates et ipsas inutiles, nisi quod iis ad solvendas obiectiones contra axiomata quaedam inutilia de istis categoriis utantur.*

1) Ephraimi Gerhardi delineatio philosophiae rationalis eclectice efformatae et usui seculi accommodatae sive de intellectus humani usu atque emendatione libri duo. Jenae 1709.

2) Nicolai Hieronymi Gundlingii via ad veritatem, cuius pars prima artem recte ratiocinandi id est logicam itemque philosophiam moralem genuinis fundamentis superstructam et a praesumptis opinionibus aliisque ineptiis vacuam sistit. Halae 1713. vergl. p. 38 ff.

3) Philosophia rationalis sive logica methodo scientifica pertractata. Auctore Christiano Wolfio. Francofurti et Lipsiae 1728.

4) Die Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in dem Erkenntniss der Wahrheit, aus

wenn auch z. B. in der Lehre vom Urtheil Quantität und Qualität vorkommen. Auch Gottfried Plouequet in Tübingen,[1]) der im logischen Calcul die Einfachheit des Denkens suchte und sonst Leibnizens Monadologie verfolgte, lässt die Kategorien auf sich beruhen.

17. Zwar lag die Aufgabe, die Kant sich stellte, die Quellen und die Grenzen des Erkenntnissvermögens zu untersuchen, in den Frühern vorgebildet, namentlich in Locke und in den Arbeiten, welche Locke in Gegnern und Anhängern veranlasst hatte. Aber niemand hatte sie in dem umfassenden Sinne und in der tiefen Richtung aufgefasst, wie Kant es that.

Leibniz hatte gegen Locke, den empirischen Bekämpfer der angeborenen Ideen, insbesondere den Begriff des Nothwendigen geltend gemacht, welchen die nur Zufälliges aufsammelnde und nur in dem Daseienden sich bewegende Erfahrung nimmer ergeben könne; er hatte die Ansicht, welche die Seele zu einer *tabula rasa* macht, in welche nur die Erfahrung ihre Schriftzüge einzeichne, für das blosse Gebilde einer unvollständigen Theorie erklärt, und hatte Begriffe, wie das Wesen, die Substanz, das Eine, das Selbige, die Ursache, die Vorstellung, die Schlussfolgerung, ferner das Mögliche und andere als solche hervorgehoben, welche der Verstand in sich selbst trage.[2]) Aber nirgends hat Leibniz diese über der Erfahrung liegenden Begriffe, welche die Erfahrung selbst erst möglich machen, in ihrem Wesen und aus einem All-

---

zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Wiederspruchs hergeleitet von H. S. R. Zweite Auflage. Hamb. 1758.

1) expositiones philosophiae theoreticae. Stuttg. 1782.

2) vergl. besonders Leibniz in den nouveaux essais Buch 2. Kap. 1. und in dem Briefe an Bierling bei Kortholt vol. IV. p. 15.

gemeinen abgeleitet und zu einem sich selbst verbürgenden vollständigen Ganzen entwickelt. Es war bei zerstreuten Begriffen geblieben, und als Leibnizens Philosophie in Christian Wolf und dessen Anhängern Schule machte, liess man es, wie es in Schulen zu gehen pflegt, beim Ueberkommenen bewenden. Erst Kant führte in diesem, wie in anderen Punkten, Leibniz weiter. Denn Kant will die reinen Begriffe bis „zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt werden.“[1]) Wie einst Leibniz gegen Locke, so stellte Kant überhaupt die Natur des Allgemeinen und Nothwendigen in den Vordergrund und machte sie zu einem Kennzeichen aller Begriffe, welche, in dem Geiste selbst gegründet, der Erfahrung vorangehen.

Wie bei Christian Wolf dem Intuitiven das Discursive gegenübergetreten war, so ging auch Kant davon aus, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand. Indem uns durch jene Gegenstände gegeben werden, werden sie durch diesen gedacht.[2]) Für beide sucht Kant die apriorischen Bedingungen der Thätigkeit, für jene in der transscendentalen Sinneslehre (Aesthetik), für diesen in der transscendentalen Logik.

Raum und Zeit ergeben sich ihm als die in uns liegenden apriorischen Formen der Anschauung, und sie trennen sich daher nach der bezeichneten Unterscheidung von den Stammbegriffen des Verstandes, welche

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 91. in der zweiten Auflage.

2) Kritik der reinen Vernunft. Einleitung geg. d. Ende. S. 29. in der zweiten Auflage.

Kant ausschliessend Kategorien nennt. Auf diese Absonderung legt Kant Gewicht. „Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntnisse", sagt Kant in den Prolegomenen,[1]) „gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern." Kant äussert dies mit Bezug auf die Kategorien des Aristoteles, die ihm, wie es scheint, als der einzige vorangegangene Versuch gelten, ein System der Kategorien zu entwerfen; und sie hatten in der That trotz der Umänderung der Stoiker und der Kritik Plotins die Philosophie zwei Jahrtausende beherrscht. Kant knüpfte mit Recht an Aristoteles an, wenn auch nicht mit eingehendem historischen Sinne.

„Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles", sagt Kant in der Kritik der reinen Vernunft (S. 107.), „diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstiessen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädicamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Ausserdem finden sich auch einige Modi der reinen Sinnlichkeit darunter (*quando*, *ubi*, *situs*, imgleichen *prius*, *simul*) auch ein empirischer (*motus*), die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die

1) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783. §. 39. von dem System der Kategorien. S. 119.

Urbegriffe gezählt (*actio*, *passio*) und an einigen der letztern fehlt es gänzlich."

„Aristoteles," sagt Kant ähnlich in den Prolegomenen (S. 118.), „hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädicamente genennt wurden, sahe er sich nachher genöthigt, noch fünf Postprädicamente [1]) beizufügen, die doch zum Theil schon in jenen liegen (als *prius*, *simul*, *motus*); allein diese Rhapsodie konnte mehr vor einen Wink vor den künftigen Nachforscher, als vor eine regelmässig ausgeführte Idee gelten, und Beifall verdienen, daher sie auch, bei mehrerer Aufklärung der Philosophie, als ganz unnütz verworfen worden." Es mag hier dahin gestellt bleiben, ob man in Aristoteles Sinne die allgemeinsten Prädicate unmittelbar als reine Elementarbegriffe bezeichnen dürfe, und ob die Postprädicamente von Aristoteles hinzugefügt sind. Es kommt darauf in diesem Zusammenhang wenig an. Genug, Kant ging von dem Entwurf des Aristoteles aus, aber verliess ihn bald. Da er Raum und Zeit der Sinnlichkeit zugewiesen, waren die aristotelischen Kategorien zerrissen. „Dadurch wurden nun," sagt Kant, „aus jenem Register die siebente, achte und neunte Kategorie ausgeschlossen (*quando*, *ubi*, *situs*). Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reine Begriffe entstehen, vollzählig und mit Präcision bestimmt werden könnten."

---

1) Kant zählt die Prädicamente so auf 1) *substantia*, 2) *qualitas*, 3) *quantitas*, 4) *relatio*, 5) *actio*, 6) *passio*, 7) *quando*, 8) *ubi*, 9) *situs*, 10) *habitus*; die Postprädicamente: *oppositum*, *prius*, *simul*, *motus*, *habere*.

Kant ging nun seinen eigenen Weg. Er suchte die Grundthätigkeit des Verstandes, um in ihr und ihren Arten die Stammbegriffe aufzufinden.

Diese Verstandeshandlung, die alle übrigen enthält, ist ihm das Urtheil, das sich nur durch verschiedene Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen. Denken ist Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen. Es kommt also darauf an, die Arten dieser Vereinigung zu bestimmen, welche in den Arten der Urtheile vorliegen. Denn alle Urtheile sind Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, indem statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniss des Gegenstandes gebraucht wird. Die Functionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellt. Jeder dieser Weisen, nach denen eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen zu einem Ganzen von Urtheilen vereinigt wird, entspricht ein besonderer reiner Verstandesbegriff, der die Art des Urtheils zu dem macht, was sie ist, und das Eigenthümliche der in einem solchen Ganzen zum Vorschein kommenden Einheit ausdrückt. Es handelt sich hiernach zunächst um eine vollständige Erkenntniss der logischen Function im Urtheil, damit daraus die Stammbegriffe des Verstandes hervorgehoben werden.

„Hier lag nun," bemerkt Kant, „schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir; dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen darzustellen."[1]) Kant bestimmt darnach die Urtheile. Sie sind:

---

1) Prolegomena. S. 119.

1. der Quantität nach: allgemeine, besondere, einzelne;
2. der Qualität nach: bejahende, verneinende, unendliche;
3. der Relation nach: kategorische, hypothetische, disjunctive;
4. der Modalität nach: problematische, assertorische, apodiktische.

Wollen wir übersehen, was Kant für diese systematische Zusammenstellung that: so müssen wir einen Blick auf jene vorgefundene Arbeit der früheren Logiker werfen, mit welchen Kant sich auch in einigen Bemerkungen auseinandersetzt.[1]) Wir berücksichtigen dabei insbesondere Chr. Wolfs philosophia rationalis und Reimarus Vernunftlehre. Wenn wir nicht fehlschliessen, so hatte Kant bei seinen Bemerkungen gerade Reimarus vor Augen; wenigstens treffen sie diesen.

Seit Aristoteles war für die Lehre vom Urtheil nicht viel Neues geschehen. Eigentlich war nur die Betrachtung des disjunctiven Urtheils als etwas Wesentliches hinzugekommen, und auch dieses nicht in seiner ganzen Bedeutung; denn es steht z. B. bei Chr. Wolf das disjunctive Urtheil nur als eine Art des zusammengesetzten Satzes neben dem copulativen.

Es ist zuverlässig nicht ohne Grund geschehen, dass die früheren Logiker die Qualität der Urtheile vor die Quantität stellten. Beide Bezeichnungen, Qualität und Quantität des Urtheils, kommen früh vor, z. B. im index zu Melanchthons erotemata dialectices 1551. Da sich zunächst in der bejahenden und verneinenden Art das Wesen des Urtheils ausspricht, so geht die Qualität der Quantität billig voran, und es ist nicht klar, warum Kant die Folge umkehrte.

---

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 9. S. 96 ff. in der zweiten Aufl.

[illegible] (Log. §. 200.) [illegible] unter die Quantität des [illegible] allgemeinen, besondere und einzelne, wie Kant [illegible] Dagegen stellt Reimarus (§. 130.) nur die allgemeinen und besondern darunter, und lehrt (§. 132.), [illegible] Bejahungen oder Verneinungen (*propositiones singulares*) eigentlich keine Quantität haben, weil sie nur ein einzeln Ding, nicht aber mehrere zum Vorwurfe haben. Es bezieht sich darauf, wie es scheint, Kant, wenn er für das einzelne Urtheil eine eigene Stelle unter der Quantität anspricht.[1])

Unter die Qualität wurde das bejahende und verneinende Urtheil begriffen. Das unendliche wird bei Wolf (§. 212.) und bei Reimarus (§. 151.) nicht dem bejahenden und verneinenden nebengeordnet, sondern da die Form bejahend ist, zu dem bejahenden gerechnet. Dagegen richtet Kant seine zweite Bemerkung, um dem unendlichen Urtheil eine eigene Stelle zu erwerben.

Die Zusammenfassung unter dem Gesichtspunkt der Relation stammt, wie es scheint, von Kant her. Bei Wolf steht, wie bei Melanchthon,[2]) das kategorische Urtheil dem hypothetischen, als das unbedingte dem bedingten gegenüber, während das disjunctive mit dem copulativen als ein zusammengesetztes erscheint. Reimarus (§. 145.) führt die bedingten und die theilenden Sätze als die „vornehmsten" Arten der vielfachen (zusammengesetzten) auf. So sind wenigstens die drei Arten, welche Kant zur Relation zusammenfasst, bei den Frühern noch aus einander geworfen.

Was endlich die Modalität betrifft, so ist sie bei Wolf und Reimarus übergangen, während bei Melanchthon[3]) die *propositiones modales* noch in den vier For-

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 96.
2) erotemata dialectices. 1551. p. 113.
3) erotemata dialectices. 1551. p. 120.

men erscheinen, welche im Aristoteles de interpretatione erörtert werden (*necesse, impossibile, contingens, possibile*). Die drei Arten, welche Kant zusammenstellt, ergeben sich in ihrer gegenseitigen Beziehung leicht und stehen schon in einer Stelle des Aristoteles zusammen (analyt. pr. I, 2.). Es ist nach Kant das Unterscheidende der Modalität, dass sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt, wie die Grösse, die Qualität, das Verhältniss thun, sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Es sind die Momente des Denkens selbst; indem dem Verstande der Gegenstand „gradweise einverleibt" wird (möglich, wirklich, nothwendig).

Aus Obigem erhellt, dass Kant die logische Tafel der Urtheile nicht schlechtweg aufnahm, sondern erst zu der vorliegenden symmetrischen Gestalt ausbildete, in welcher je drei Formen unter vier Grundbegriffen stehen.

In der auf diese Weise entworfenen Tafel der Urtheile ist der Weg vorgezeichnet, um die Kategorien zu finden. Denn dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst. Denn der Verstand ist durch die gedachten Functionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen.[1] Indem daher die sich in jenen Formen der Urtheile ausprägenden Begriffe herausgehoben werden, geht folgende Tafel der Kategorien hervor:

1. der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;
2. der Qualität: Realität, Negation, Limitation;
3. der Relation:

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 10. S. 104. 105.

Chr. Wolf (§. 244.) rechnet unter die Quantität des Urtheils das allgemeine, besondere und einzelne, wie Kant es aufnahm. Hingegen stellt Reimarus (§. 130.) nur die allgemeinen und besondern darunter, und lehrt (§. 132.), dass einzelne Bejahungen oder Verneinungen (*propositiones individuales*) eigentlich keine Quantität haben, weil sie nur ein einzeln Ding, nicht aber mehrere zum Vordergliede haben. Es bezieht sich darauf, wie es scheint, Kant, wenn er für das einzelne Urtheil eine eigene Stelle unter der Quantität anspricht.[1])

Unter die Qualität wurde das bejahende und verneinende Urtheil begriffen. Das unendliche wird bei Wolf (§. 212.) und bei Reimarus (§. 151.) nicht dem bejahenden und verneinenden nebengeordnet, sondern da die Form bejahend ist, zu dem bejahenden gerechnet. Dagegen richtet Kant seine zweite Bemerkung, um dem unendlichen Urtheil eine eigene Stelle zu erwerben.

Die Zusammenfassung unter dem Gesichtspunkt der Relation stammt, wie es scheint, von Kant her. Bei Wolf steht, wie bei Melanchthon,[2]) das kategorische Urtheil dem hypothetischen, als das unbedingte dem bedingten gegenüber, während das disjunctive mit dem copulativen als ein zusammengesetztes erscheint. Reimarus (§. 145.) führt die bedingten und die theilenden Sätze als die „vornehmsten" Arten der vielfachen (zusammengesetzten) auf. So sind wenigstens die drei Arten, welche Kant zur Relation zusammenfasst, bei den Frühern noch aus einander geworfen.

Was endlich die Modalität betrifft, so ist sie bei Wolf und Reimarus übergangen, während bei Melanchthon[3]) die *propositiones modales* noch in den vier For-

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 96.
2) erotemata dialectices. 1551. p. 113.
3) erotemata dialectices. 1551. p. 120.

men erscheinen, welche im Aristoteles de interpretatione erörtert werden (*necesse, impossibile, contingens, possibile*). Die drei Arten, welche Kant zusammenstellt, ergeben sich in ihrer gegenseitigen Beziehung leicht und stehen schon in einer Stelle des Aristoteles zusammen (analyt. pr. I, 2.). Es ist nach Kant das Unterscheidende der Modalität, dass sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt, wie die Grösse, die Qualität, das Verhältniss thun, sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Es sind die Momente des Denkens selbst; indem dem Verstande der Gegenstand „gradweise einverleibt" wird (möglich, wirklich, nothwendig).

Aus Obigem erhellt, dass Kant die logische Tafel der Urtheile nicht schlechtweg aufnahm, sondern erst zu der vorliegenden symmetrischen Gestalt ausbildete, in welcher je drei Formen unter vier Grundbegriffen stehen.

In der auf diese Weise entworfenen Tafel der Urtheile ist der Weg vorgezeichnet, um die Kategorien zu finden. Denn dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst. Denn der Verstand ist durch die gedachten Functionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen.[1]) Indem daher die sich in jenen Formen der Urtheile ausprägenden Begriffe herausgehoben werden, geht folgende Tafel der Kategorien hervor:

1. der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;
2. der Qualität: Realität, Negation, Limitation;
3. der Relation:

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 10. S. 104. 105.

a) Inhärenz und Subsistenz (*substantia et accidens*),
b) Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung),
c) Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden);

4. der Modalität:
Möglichkeit — Unmöglichkeit,
Dasein — Nichtsein,
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Wenn man die Tafel der Urtheile und Kategorien mit einander vergleicht, so erläutern sie sich gegenseitig. Es bedarf nur an wenigen Punkten einer Erklärung, dass der unter die Kategorien gestellte Begriff in der Function des Urtheils wirklich enthalten sei. Kant giebt sie insbesondere in Betreff der Limitation und Wechselwirkung.

Kant hebt den Stammbegriff der Limitation aus dem unendlichen Urtheil hervor. Das unendliche Urtheil, so ist seine Ansicht, bejahet der logischen Form nach, aber der Begriff des Prädicats ist verneinend. Dadurch wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen insoweit beschränkt, dass ein Punkt, ein Prädicat von dem Subject getrennt, aber ihm der übrige, bei dieser einen Ausnahme immer noch unendliche Raum der Prädicate offen bleibt. Diese unendlichen Urtheile sind also in Ansehung des Inhalts der Erkenntniss bloss beschränkend, und sie stellen die Limitation als Grundbegriff dar. Kant erläutert es durch ein Beispiel. Wird von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich: so wird durch ein verneinendes Urtheil ein Irrthum abgehalten. In dem unendlichen Urtheil: die Seele ist nicht-sterblich, wird hingegen der logischen Form nach bejahet, indem die Seele in den unbeschränkten Umfang der nicht sterbenden Wesen gesetzt wird. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher We-

sen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtsterbende aber den andern: so ist durch den Satz nichts anders gesagt, als dass die Seele eines von der unendlichen Menge der Dinge sei, die übrig bleiben, wenn man das Sterbliche insgesammt wegnimmt. Durch die Eine Ausnahme, die das unendliche Urtheil enthält, ist der Grundbegriff die Beschränkung.[1])

Wenn Kant die Wechselwirkung in dem disjunctiven Urtheil findet, so sucht er die Uebereinstimmung durch Folgendes nachzuweisen. In allen disjunctiven Urtheilen ist die Sphäre als ein Ganzes in Theile getheilt, die dem Begriff des Subjectes untergeordnet, aber unter sich nebengeordnet sind, so dass sie sich nicht einseitig wie in einer Reihe, sondern wechselseitig bestimmen. Wenn ein Glied der Eintheilung gesetzt wird, so werden alle übrigen ausgeschlossen und umgekehrt. Eine ähnliche Verknüpfung wird in einem Ganzen der Dinge gedacht; z. B. die Theile eines Körpers ziehen sich einander und widerstehen sich wechselsweise. Die Theile sind nicht einer dem andern als seiner Ursache untergeordnet, sondern einander beigeordnet. Dasselbe Verfahren, das der Verstand da beobachtet, wo er sich die Sphäre eines eingetheilten Begriffs vorstellt, beobachtet er auch, wenn er ein Ding als theilbar denkt, und, wie die Glieder der Eintheilung im erstern einander ausschliessen und doch in einer Sphäre verbunden sind, so stellt er sich die Theile des letztern als solche, deren Existenz als Substanzen jedem auch ausschliesslich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.[2]) Auf diese Weise entspricht der Begriff der Wechselwirkung der Function des Verstandes im disjunctiven Urtheil.

---

1) vergl. Kritik der reinen Vernunft. S. 97. in d. zweiten Aufl.

2) Kritik der reinen Vernunft. §. 11. S. 111 ff. in d. zweiten Aufl.

Wie die Modalität im Urtheil kein besonderes Prädicat ist, so thun auch die Modalbegriffe (Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit) keine Bestimmung zu Dingen hinzu.

Die Thatsache der Kategorien ist hiernach dargelegt; die Kategorien sind in ihrer Ordnung gefunden. Aber Kant verlangt mehr. Denn ihre Befugniss muss aus einem Rechtsgrunde dargethan werden und Kant nennt die Erklärung, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction derselben.[1]) Sie führt auf den letzten Grund der Einheit.

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden. Aber die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen. Sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschied der Sinnlichkeit Verstand nennen muss, eine Verstandeshandlung (Synthesis), die ursprünglich einig für alle Verbindung gleich gelten muss. Wir können uns nichts als im Objecte verbunden vorstellen, ohne es vorher selbst verbunden zu haben; und der Begriff der Einheit macht die Verbindung möglich. Diejenige Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, setzen alle Kategorien, wie alle Functionen der Urtheile, voraus, und es muss daher ihr Ursprung höher gesucht werden, als sie selbst liegen. Kant findet sie demnach in der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception.

Das: „Ich denke" muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst wären sie nicht meine Vorstellungen; es ist aber selbst ein spontaner Akt, der

---

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 13. S. 116 ff. n. d. zweiten Aufl.

nicht zur Sinnlichkeit gehört; die ursprüngliche Apperception, die in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist. Wir vereinigen die verschiedenen Vorstellungen sämmtlich zu einem und demselben Bewusstsein und verknüpfen die verschieden modificirten Zustände des Ichs in die Vorstellung des identischen Ichs. Durch die synthetische Einheit wird die Vorstellung erst möglich, dass unser Selbstbewusstsein in den sämmtlichen einzelnen Handlungen des Wahrnehmens das nämliche ist. Ohne diese Synthesis würden wir ein so vielfarbiges, verschiedenes Selbst haben, als wir Vorstellungen besitzen, deren wir uns bewusst sind.

Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist eine Bedingung aller Erkenntniss, unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Object zu werden, weil auf eine andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde. Ein Urtheil ist nichts anders als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Alle Urtheile und daher auch alle Kategorien ruhen hiernach auf der transscendentalen Einheit der Apperception.

So stammt aus dem Akt der Einheit, mit welcher sich das sich selbst treue, sich selbst gleich bleibende Ich erfasst, die Einheit, welche die nothwendige Form aller Erkenntniss ist und sich zunächst in der Gestalt der Urtheile und Kategorien mannigfach ausprägt.

Kant beschränkt den Gebrauch der Kategorien zur Erkenntniss der Dinge auf Gegenstände der Erfahrung.[1]) Denn sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen ist nicht einerlei. Zur Erkenntniss gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, wodurch

---

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 22. S. 146 ff.

überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, wodurch er gegeben wird. Ohne den Gegenstand wäre der Begriff nur ein Gedanke der Form nach. Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich. Also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntniss werden, sofern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird. Selbst die mathematischen Begriffe sind für sich nicht Erkenntnisse, ausser insofern man voraussetzt, dass es Dinge giebt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen. Dinge im Raum und in der Zeit werden nur gegeben, insofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Hiernach dienen die Kategorien nur zur Möglichkeit der Erfahrung. Indem die empirische Synthesis von der transscendentalen abhängt, so stehen alle Erscheinungen der Natur ihrer Verbindung nach unter den Kategorien, als dem ursprünglichen Grunde ihrer Gesetzmässigkeit.

So sind die reinen Verstandesbegriffe Principien der Möglichkeit der Erfahrung, entsprungen aus der synthetischen Einheit der Apperception als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit.

Es fragt sich indessen, wie es möglich sei, die Kategorien auf Erscheinungen anzuwenden oder die Erscheinungen unter die reinen Verstandesbegriffe zu subsumiren. Denn während die Subsumtion Gleichartigkeit fordert, sind die Kategorien, die dem Denken für sich angehören, und die Erscheinungen als Gegenstände der Sinne durchaus ungleichartig. Es ist daher jene Anwendung der Verstandesbegriffe auf sinnliche Vorstellungen nur dadurch möglich, dass es eine vermittelnde Vor-

stellung giebt, welche einerseits durch ihre intellectuelle Beschaffenheit mit den Kategorien und andererseits durch ihre sinnliche Natur mit der Erscheinung verwandt und zugleich *a priori* ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung ist die „transscendentale Zeitbestimmung." Denn sie ist mit den Kategorien insofern gleichartig, als sie Allgemeinheit besitzt und auf einer Regel *a priori* beruht; und sie ist mit der Erscheinung insofern gleichartig, als die Zeit in jeder einzelnen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung möglich sein, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letztern unter die erste vermittelt.

So nehmen nach Kant die reinen bildlosen Verstandesbegriffe durch die Zeit sinnliche Gestalt an, und dieser Schematismus, ein transscendentales Product der Einbildungskraft, wird von Kant für die einzelnen Kategorien dargestellt. [1])

Zunächst in der Quantität. Das reine Schema der Grösse als eines Verstandesbegriffes ist die Zahl. Da sie die Vorstellung ist, welche die successive Addition von Einem zu Einem, inwiefern sie gleichartig sind, zusammenbefasst, so entsteht sie dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

In der Qualität kommen die Begriffe der Realität, der Negation und der Limitation in Betracht. Realität und Negation, jene ein Sein, diese ein Nicht-Sein in der Zeit, stellen sich im Unterschiede einer erfüllten und leeren Zeit einander entgegen. Da die Realität im reinen Verstandesbegriffe das ist, was einer Empfindung überhaupt correspondirt, und jede Empfindung einen Grad

---

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 176 ff. S. 182 ff.

hat, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innern Sinn, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts aufhört: so entspricht der Limitation in diesem Uebergang von Realität zur Negation ein gewisser Grad der Erfüllung der Zeit.

In der Relation ergeben sich folgende Gestaltungen.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung des Wirklichen als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung, welches bleibt, indem alles andere wechselt.

Das Schema der Ursache ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Wechselwirkung ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel.

Endlich kleiden sich die reinen Begriffe der Modalität in die Zeit ein.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt. Es kann z. B. das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander sein. Das Schema der Möglichkeit ist daher die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Hiernach sind die Schemata nichts als Zeitbestimmungen *a priori* nach Regeln und diese gehen nach der Abfolge der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung

aller möglichen Gegenstände. So empfängt alles Mannigfaltige der Anschauung in dem innern Sinn Einheit und die Schemata geben den reinen Verstandesbegriffen Bedeutung, indem sie die Beziehung auf die Objecte vermitteln.

Wenn wir unter den Kategorien die Grundbegriffe als solche verstehen, so schliesst sich hier die Lehre derselben bei Kant ab. Isolirt entworfen und rein auf den Verstand beschränkt haben sie nun sinnliche Gestalt angenommen, da sie sich in die Bestimmungen der Zeit gekleidet. Indem dadurch ihre beschränkte Vereinzelung aufgehoben ist, sind sie der Anwendung fähig. Es gehört nicht mehr zu den Kategorien als solchen, wenn Kant weiter zeigt, wie sich mit Hülfe der Kategorien regelnde Urtheile bilden, die Grundsätze des reinen Verstandes.

Aus den Kategorien als den wahren Stammbegriffen des reinen Verstandes ergeben sich ebenso reine, aber abgeleitete Begriffe. Kant will sie im Gegensatz gegen die ursprünglichen, welche Kategorien, Prädicamente heissen, Prädicabilien des reinen Verstandes nennen, und behält sich vor, diese zur Ergänzung des Systems vollständig zu entwerfen. [1]) Er ist nicht dazu gekommen, aber er weist den Leser zu einem Versuch nach den ontologischen Lehrbüchern an. Man finde sie darin ziemlich vollständig und habe sie nur klassenweise unter die Kategorien zu ordnen. So fallen z. B. der Kategorie der

1) Kritik der reinen Vernunft S. 108., vergl. Prolegomena S. 123. Kant formt hier den Sprachgebrauch der Prädicabilien um. *Praedicabilia* heissen in der alten Logik (z. B. Melanchthon erotemata dialectices. 1551. p. 8.) die fünf, zuerst in Aristoteles Topik, dann in Porphyrius Einleitung behandelten Grundbegriffe, die bei Bildung von Definitionen in Betracht kommen: *species*, *genus*, *differentia*, *proprium*, *accidens*.

Causalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens zu, der Wechselwirkung die Gegenwart, der Widerstand; den Prädicamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u. s. w. Werden die Kategorien mit den Modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, so ergeben sich eine grosse Menge abgeleiter Begriffe *a priori*, die sich bis zur Vollständigkeit verzeichnen lassen.

Das System der Kategorien, bemerkt endlich Kant,[1] macht alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch und giebt eine Anweisung oder einen Leitfaden ab, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden; denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muss. So werden bei Kant und in der kantischen Schule die Kategorien der uniforme Grundriss für die Behandlung jeglicher Begriffe und man hat einen Gegenstand, so meinte man stolz, systematisch ergründet und systematisch umschrieben, wenn man ihn nach dem von aussen angelegten Maassstab der vier Kategorien streckt.

Wollen wir nun über Kants Kategorienlehre, die sich in obigen Grundzügen zu einem kleinen Ganzen zusammenschliesst, urtheilen, so dürfen wir nicht fremde Gesichtspunkte hinzubringen, sondern müssen Kants eigene Prämissen untersuchen. Die Leistung muss sich an der Absicht, die Folgerungen müssen sich an den Voraussetzungen messen.

Der letzte Grund der Kategorien ist, wie Kant in der transscendentalen Deduction angiebt, die synthetische

---

1) Prolegomena S. 121.

Einheit der Apperception, die Einheit des Selbstbewusstseins. Die Arten der Urtheile, welche die Weise darstellen, wie eine Mannigfaltigkeit gegebener Vorstellungen in die Einheit des Bewusstseins erhoben wird, sind Functionen jener synthetischen Einheit der Apperception, und die Kategorien sind die eigenthümlichen Grundbegriffe der Einheit (reine Verstandesbegriffe), die sich in den Arten der Urtheile kund geben. Hierdurch sind zunächst drei Punkte für die Untersuchung bezeichnet, erstens die synthetische Einheit der Apperception mit der ihr von Kant gegebenen Bedeutung, zweitens die zu Grunde gelegten Arten der Urtheile und drittens Kategorien, inwiefern sie aus diesen Urtheilsformen herausgehoben sind. Es wird sich an diese Grundlagen der Schematismus des reinen Verstandes und die Anwendung der Kategorien als Gegenstand der Prüfung anschliessen.

Jeder Akt unsers Erkennens ist durch die Richtung auf die Einheit bezeichnet. Die Wahrnehmung fasst ein Mannigfaltiges zur Einheit zusammen; das Urtheil stellt Besonderes unter die Einheit des Allgemeinen; der Beweis strebt zur nothwendigen Einheit der Bedingungen im Grunde; die Wissenschaft sucht die Einheit eines Princips und deren Entwickelung. Dass hiernach das Viele Eins und das Eine Vieles, d. h. das Viele nicht Vieles, und das Eins nicht Eins sei, wurde bald bemerkt und trat früh wie ein Widerspruch als eine dialektische Aufgabe hervor. Sie beschäftigt zuerst die Eleaten und beschäftigt noch Herbart, da er in seiner Metaphysik den Erfahrungsbegriffen Widersprüche nachweist und zu ihrer Beseitigung die Methode der Beziehungen einführt. Nur da, wo man später den Widerspruch zur eigentlichen Form des Wesens erhob, hat man die logische Schwierigkeit willkommen geheissen.

Kant löst sie so, dass das Viele, das Mannigfaltige durch die Anschauung empfangen wird, aber die Verbindung ein Akt der spontanen Vorstellungskraft ist, der seinen letzten Grund in dem sich zur Identität zusammenfassenden Ich hat. Durch die transscendentale Einheit der Apperception wird das in einer Anschauung enthaltene Mannigfaltige zu dem Begriff eines Objects vereinigt.

Wie nach Kant schon auf dem Gebiete der Anschauung die Materie jeder Wahrnehmung (das Mannigfaltige der Erscheinung, das der Empfindung entspricht) von aussen gegeben wird, indem die Sinne von den Gegenständen afficirt werden; aber die Form, wodurch das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann (Raum und Zeit), in unserem Gemüthe bereit liegt: so wiederholt sich dieselbe Ansicht in Bezug auf den Verstand, dem das Viele gegeben wird, der aber die Einheit aus sich nimmt, aus der Grundthat des Selbstbewusstseins, die in dem „Ich denke“ alle Vorstellungen begleitet. Kant hält auf solche Weise die Lehre von Raum und Zeit und die Lehre von den Kategorien in derselben Richtung des Subjectiven und vollendet dadurch jenes Ergebniss, das die Erkenntniss an die Erscheinung bindet und dem Ding an sich entzieht.

In jedem Urtheil ist die Einheit so ausgesprochen, als sei sie im Zusammenhang der Sache begründet. Es liegt in der Sache, dass z. B. in dem Urtheil, die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, Subject und Prädicat in eine Einheit und zwar in diese und keine andere treten. Diese Einheit wird nicht dadurch herbeigeführt oder erklärt, dass ich, der Denkende, eins bin und mich in einer sich gleich bleibenden Einheit weiss. Die innere Verbindung der Sache (gerade, kür-

zester Weg) hat mit dem sich zur Einheit zusammenfassenden Subject nichts zu thun; jene bleibt, sie mag gedacht werden oder nicht; es ist dies in der objectiven Gestalt des Urtheils die stillschweigende Voraussetzung; erst wenn die Verbindung gedacht wird, ist sie von dem sich gleichbleibenden Selbstbewusstsein begleitet. Die synthetische Einheit der Apperception ist die Grundbedingung für die That des bewussten Denkens; aber nicht für die Sache, die gedacht, und für die Verhältnisse der Sache, die im Urtheil ausgesprochen werden. Insofern bleibt der angegebene Grund (die Einheit des Selbstbewusstseins) hinter dem, was er eigentlich begründen soll (der sachlichen Einheit des Urtheils) weit zurück. Das Selbstbewusstsein meint im Urtheil etwas Anderes ausgesagt zu haben, als seine eigene Einheit. Das Ziel und das Mittel der Erklärung bleiben hiernach im Widerspruch. [1])

Alle mögliche Erfahrung ruht nach Kant auf der Einheit des Selbstbewusstseins, von der die Functionen der Urtheile und die Stammbegriffe des Verstandes ausgehen. Daher beruht zuletzt auf demselben Punkte das Ergebniss, das Kant oft wiederholt: der Verstand schöpfe seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern aus sich selbst und schreibe sie ihr vor. [2]) Es ist der Vergleich bekannt, womit er dies Verhältniss erläuterte. [3]) „Es ist hiemit,“ sagt Kant, „ebenso als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um

1) vergl. des Verf. logische Untersuchungen I. S. 301 f.

2) vergl. z. B. Prolegomena §. 36.

3) Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweit. Aufl. S. XVI f.

den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess.“ Kant verhält sich nun in seiner metaphysischen Ansicht umgekehrt wie Copernicus in der astronomischen. Bis dahin richtete sich die zuschauende, urtheilende Erfahrung nach den Gegenständen und drehte sich gleichsam um die Achse der Dinge. Kant jedoch lässt die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, im Subjecte bereit sein und im Subjecte ruhen, und findet die Begriffe, welche die Einheit darstellen, im Verstande selbst. Die Erfahrung richtet sich nun nach dem denkenden Geiste und beschreibt, von ihm bestimmt, um ihn ihre Bahnen.

Es lag in der Ansicht etwas Grosses, das seine Wirkung auf die Zeit nicht verfehlte. Der Empirismus war verlassen, der den Geist unter die gefährliche Herrschaft der materiellen Dinge gab, und der Geist, im Empirismus dienstbar, wurde Herr und ihm wuchs die Vorstellung über seine eigene Bedeutung. Aber neben dieser Erhebung lag das an die Skepsis streifende Ergebniss und war von ihr nicht zu trennen. Wenn sich auf solche Weise die Erfahrung nach uns richtet, so erfahren wir nicht das Ding, wie es an sich ist. Wir suchen die Dinge und finden nur uns. Der Geist, der erkannt zu haben meinte, hatte sich in diesem Siege die Erkenntniss abgeschnitten. Sein Sieg war eine Niederlage. Es blieb die Aufgabe, die Erkenntniss so zu begreifen, dass dem Geiste gegeben wird, was des Geistes ist, und den Dingen, was der Dinge. Der Geist siegt nur, wenn er die Dinge bewältigt, aber nicht wenn er nur in sie seinen eigenen Schein hineinwirft, und sie selbst aufgiebt. Daher geht gerade die Geschichte der Wissenschaft dahin, die subjectiven Elemente der Beobachtung und Erfahrung ins Objective zu übersetzen und den Schein in seinen Grund aufzulösen.

Zur Beurtheilung Kants muss auch hier der Punkt hervorgehoben werden, der bereits früher in Bezug auf Raum und Zeit geltend gemacht ist.[1])

Subjectives und Objectives bezeichnen in der Erkenntniss Beziehungen, die sich einander nicht ausschliessen, sondern unter Bedingungen einander fordern können. Die letzte Nothwendigkeit wird ebenso für den Geist als für die Dinge Nothwendigkeit sein, subjectiv und objectiv zugleich. In einer solchen Nothwendigkeit wurzelt das Erkennen. Ist daher etwas als nothwendig nachgewiesen, so stammt es zwar nicht, was den Erkenntnissgrund betrifft, aus der nur Zufälliges aufsammelnden Erfahrung, aber es ist ein Sprung, es darum von den Dingen abzuscheiden. Eben dies ist auf Kants Ansicht von der Einheit des Urtheils anzuwenden. Weil die Einheit des Selbstbewusstseins die Bedingung alles Denkens, alles Urtheilens ist, so ist dadurch nicht bewiesen, dass nicht in allem Erkennen die Einheit zugleich eine objective Bedeutung habe. Ist die Verbindung zugleich in der Sache gegründet, so entsteht die Aufgabe, diese Einheit der Sache nachzubilden, und das Denken muss sie wieder erzeugen. Es ist nicht bewiesen, dass sich die subjective Einheit des Selbstbewusstseins an die Stelle jener Einheit der Sache setze oder wie sie dies thun könne.

Nach der von Kant gegebenen transscendentalen Deduction gehen die zwölf Functionen der Urtheile als die verschiedenen Weisen der Einheit in die synthetische Einheit der Apperception zurück. Wäre dies richtig, so wäre diese Einheit des Selbstbewusstseins das Allgemeine und die Arten des Urtheils müssten sich als besondere Gestalten ergeben, zu welchen sich diese Einheit des Selbstbewusstseins bestimmte. Aber so ist es nicht zu

---

1) S. des Verf. logische Untersuchungen I. S. 129.

denken. Die That, womit das Ich sich zusammenfasst, ist nur Eine und einförmig; und wenn es im Urtheil die Vorstellungen in verschiedene Beziehungen der Einheit setzt, so fasst es darin nicht seine eigene Einheit verschieden, sondern die Einheit eines Fremden. Es ist unmöglich, dass die Urtheilsformen Weisen und Modificationen der das Bewusstsein zusammenhaltenden Einheit seien.

So wird der eigentliche Grund der für nur subjectiv erklärten Kategorien zweifelhaft.

Geben wir indessen diesen Grund vorläufig zu, so kommen zweitens die von Kant für die Ableitung der Kategorien angenommenen zwölf Functionen des Urtheils in Betracht. Es dringt sich dabei für die Qualität und Relation ein wesentliches Bedenken auf.

Das erste trifft das unendliche Urtheil als eine besondere Art der Qualität. Wir wollen hier nicht wiederholen, was wir an einem andern Orte nachzuweisen versucht haben.[1]) Das unendliche Urtheil (z. B. die Seele ist ein Nicht-Sterbliches statt die Seele ist nicht sterblich) ist eine künstliche Form, lediglich aus dem Experiment der Logiker entstanden, welche die Verneinung aus dem natürlichen Verbande mit der Copula lösten und ins Prädicat hineindrängten. Es ist der Form nach bejahend und dem Inhalt nach verneinend, worin der innere Widerspruch dieser gemachten Form deutlich erscheint. Wenn Kant das unendliche Urtheil so ansah, als liege ihm der eigenthümliche Begriff der Limitation zu Grunde: so bleibt für die Formen des Urtheils der Unterschied von Negation und Limitation zweifelhaft. Wenn in dem unendlichen Urtheil, wie Kant es nimmt, ein Punkt, aber nur Einer ausgeschlossen wird, indem die unendliche

1) Logische Untersuchungen II. S. 183 ff.

Möglichkeit der übrigen Prädicate offen bleibt: so ist eine solche Einschränkung sehr eingeschränkt und eine solche Limitation ist keine eigentliche Begrenzung, inwiefern diese nach mehreren Seiten hin geschehen wird. In diesem Sinne ist jede Negation Limitation und jede Limitation Negation. Jede Verneinung schliesst ein Prädicat aus; jede Begrenzung hält Fremdes ab und diese Beziehung wird logisch zur Verneinung.

Das zweite Bedenken trifft das kategorische und hypothetische Urtheil als zwei unterschiedene Arten der Relation. Aristoteles hatte im Organon nur das später so genannte kategorische Urtheil behandelt und darin die Grundform getroffen. Schon bald nach ihm fügte man das hypothetische hinzu, und dass es im Aristoteles fehlte, galt für eine Lücke. Es sind indessen, wie an einem andern Orte gezeigt wurde,[1]) die Grenzen schwer zu ziehen. Jedes kategorische Urtheil schliesst eine Hypothesis in sich und die hypothetischen Urtheile lassen sich in kategorische verwandeln. Die Substanz ist Bedingung für das Accidens, und daher geht das Verhältniss der Inhärenz, in welchem das Prädikat des kategorischen Urtheils zum Subject steht, in das Verhältniss von Grund und Folge über. Dem hypothetischen Urtheil dagegen liegt das Verhältniss einer wirkenden Ursache zu Grunde, das sich auf das thätige Subject eines kategorischen Urtheils zurückführen lässt. In Einer Hinsicht scheint das Verhältniss des hypothetischen Urtheils (Grund und Folge) allgemeiner zu sein als das Verhältniss des kategorischen (Substanz und Accidenz); denn die Bedingung zum Bedingten kann so äusserlich gefasst sein, dass es sich in die kategorische Form nicht leicht

1) vergl. die Erörterung in des Verf. logischen Untersuchungen II. S. 177 ff.

fügt, wenn in ihr die Inhärenz strenge soll festgehalten werden. Es ist indessen nachgewiesen, dass die Inhärenz aus ihrer eigensten Natur causal wird, und daher sich die kategorische Form nicht an die ruhende Eigenschaft binden lässt. Will man in einem einfachen Beispiel die Unmöglichkeit anschauen, das kategorische und hypothetische Urtheil auf gleicher Linie mit dem disjunctiven als zwei unterschiedene Arten einander nebenzuordnen: so vergleiche man den doppelten gleichgeltenden Ausdruck des pythagoreischen Lehrsatzes: Wenn ein Dreieck rechtwinklig ist, so ist das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beiden Katheten (hypothetisch), und: Das rechtwinklige Dreieck hat die Eigenschaft, dass das Quadrat der Hypotenuse der Summe der Quadrate der beiden Katheten gleich sei (kategorisch). Beide Formen (die kategorische und hypothetische) bilden zusammen Eine Art und treten dem disjunctiven Urtheil als der andern gegenüber, indem jene den Inhalt eines Begriffs aussagen, dieses den Umfang gliedert. In diesem Sinne entspringen diese zwei Arten aus der logischen Natur des Begriffs, der dem Urtheil zu Grunde liegt.[1])

Wenn man die beiden Einwürfe, die gegen das unendliche Urtheil und gegen die beiden unterschiedenen Arten des kategorischen und hypothetischen erhoben sind, anerkennt und anerkennen muss: so hat man nun statt zwölf nur zehn Formen und die Symmetrie der triadischen Ordnung in den Kategorien ist gestört. Kant legte darauf ein Gewicht, dass in jeder der vier Klassen die dritte Kategorie aus der ersten und zweiten in Einen Begriff verbunden entspringe.[2]) Indessen fällt dies anzie-

---

1) Logische Untersuchungen II. S. 175 ff.

2) Kritik d. reinen Vernunft. §. 11. S. 111. Prolegomena. S. 122.

hende Gleichmaass, so weit es sich aus der Tafel der Urtheile ergeben müsste, für die Qualität und Relation nach den obigen Erörterungen von selbst zusammen.

Es hängt die folgende Frage, ob Kant aus den zu Grunde gelegten Formen des Urtheils den sie bildenden Begriff (die Kategorie) richtig herausgehoben habe, zum grossen Theil mit dem Vorangehenden zusammen. Denn wir werden nach dem Obigen der Limitation neben der Negation, dem Verhältniss von Substanz und Accidens neben dem Verhältniss des Grundes und der Folge die Stelle bestreiten, inwiefern sie aus jenen unterschiedenen Formen des Urtheils fliessen sollen. Wir müssen jedoch ausserdem auf die Wechselwirkung aufmerksam machen, welche Kant dem disjunctiven Urtheil entnahm. Er fasste es mit Recht als das Urtheil der Eintheilung. Ist aber die Wechselwirkung der logischen Eintheilung, in welcher sich die Glieder streng ausschliessen, ohne sich zu berühren, und nur zusammen den Umfang eines höhern allgemeinern Begriffs ausmachen, mit der realen Wechselwirkung der in einander greifenden Kräfte eins? Die Eintheilung ist eine Art logischer Wechselwirkung, aber eine solche, welche nicht für die Darstellung der Wechselwirkung überhaupt gelten kann. Neben der Division steht die Definition, neben der Eintheilung die Erklärung. Wenn in der letztern zusammenwirkende Begriffe, wie Theile, den Inhalt eines Begriffs als eines Ganzen bilden: so sind darin die Theile in einer logischen Wechselwirkung befasst, welche der realen viel näher steht, als die Eintheilung. Es würde eine sehr beschränkte Kategorie der Wechselwirkung geben, wenn der Verstand sie nur nach der Analogie der Eintheilung dächte.[1])

---

1) vergl. logische Untersuchungen I, S. 309 ff.

Waren die Kategorien reine Verstandesbegriffe und als solche der Anschauung entzogen, so mussten sie, um die Möglichkeit der Anwendung zu gewinnen, im Element der reinen Anschauung eine Gestalt annehmen. Es geschah durch die transscendentale Zeitbestimmung, und dieser Schematismus ist nothwendig, um die isolirte Stellung der reinen Verstandesbegriffe aufzuheben. Wurzelten alle Kategorien in der Einheit des Selbstbewusstseins, so lag die Form des innern Sinnes zunächst, um darin die reinen Verstandesbegriffe mit sinnlicher Klarheit zu begaben. So weit erscheint der Schematismus als consequent.

Aber kann man fragen: wenn sich die Kategorien nur in die transscendentalen Bestimmungen der Zeit kleiden, wie führen sie sich denn in den Raum ein? und bleiben diese reinen Gebilde der Zeit nicht immer noch in demselben Abstand vom Raum? Wenn man einzelne Weisen vergleicht, wie Kant die Kategorien mit Bestimmungen der Zeit verschmilzt: so wird es deutlich, dass sich ihm dabei stillschweigend Vorstellungen einschoben, welche über die Zeit hinaus räumliche oder gar materielle Elemente in sich tragen. Dies zeigt sich da, wo unter der Qualität als das Schema der Realität die erfüllte Zeit und unter der Relation als das Schema der Substanz das beharrende Substrat bezeichnet wird.

Es ist schwer, die Anschauung ohne Sprung wieder zu gewinnen, wenn man nicht die Kategorien in und mit der Anschauung entstehen lässt. Es wird daher darauf ankommen, im Geiste selbst ein productives Princip, eine bildende That zu finden, die allem Anschauen und allem Denken zu Grunde liegt, und aus ihr die Grundbegriffe abzuleiten. Dann bedarf es keines künstlichen Schematismus.

Wenn der Verstand, wie Kant es ausspricht, der Er-

fahrung durch die Kategorien Gesetze vorschreibt: so muss in den Dingen, dem Inhalt der Erfahrung, die Möglichkeit liegen, ihnen zu gehorchen. Diese Folgsamkeit ist schon eine That. Indem sie sich den Gesetzen fügen und sich in die Kategorien fassen lassen, gehen sie mit dem Verstand eine Gemeinschaft ein, wozu nothwendig ein Theil der Bedingungen in ihnen liegt. Wodurch wird dies möglich? Soll der Anstoss, den nach Kant das Subject in der Erfahrung empfängt, ein Anstoss von aussen bleiben und nicht in der consequenten Entwickelung, die Fichte vollzog, zu einer That des Subjectes selbst werden: so wird hier zwischen den Dingen und den Kategorien mindestens ein Beziehungspunkt gefordert, und diese Forderung würde weiter führen und dazu nöthigen, zunächst in diesem Einen Punkte die Unerkennbarkeit des Dinges an sich aufzuheben. Entweder folgt man dem Zug der subjectiven Kategorienlehre, und man kann dann nicht in den Voraussetzungen beharren, unter denen man in die kantische Untersuchung eintrat, und namentlich nicht in der Voraussetzung einer äussern Erfahrung, oder man hält diese Voraussetzung fest, jenen Anstoss von aussen, und man muss dann die Kategorien und Raum und Zeit anders fassen; denn sie erfahren nothwendig eine Umgestaltung, wenn man jener Anknüpfung an das Objective, wie sie auch genommen werde, ernstlich nachgeht.

Endlich hat Kant den Werth der Kategorien darin gesetzt, dass sie jede Untersuchung, die sie zum Leitfaden nimmt, systematisch machen. Daher behandelt Kant nach dem Grundriss der vier Kategorien die Begriffe, die sich zu einem vollständigen Kreis abschliessen sollen. In der Kritik der reinen Vernunft bewegen sich selbst die Paralogismen der rationalen Psychologie und die Antinomien der rationalen Kosmologie und sogar die Bedeutun-

gen des Nichts[1]) nach der Vorschrift der vier Kategorien. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften werden unter vier Hauptstücke gebracht, deren erstes die Bewegung als ein reines Quantum nach seiner Zusammensetzung ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet und Phoronomie genannt wird, das zweite sie als zur Qualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung zieht und daher Dynamik heisst, das dritte die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet und unter dem Namen Mechanik vorkommt, das vierte aber ihre Bewegung oder Ruhe bloss in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität, mithin als Erscheinung äusserer Sinne bestimmt und Phänomenologie genannt wird.[2]) In der Kritik der Urtheilskraft werden die Begriffe des Schönen und Erhabenen nach den Kategorien bestimmt. In der Schrift: die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1798. S. 135.) wird die Kirche nach den vier Kategorien aufgefasst und darnach in ihrem Wesen als allgemein, lauter, frei und unveränderlich bezeichnet. Und es ist bekannt, wie vielfach man in der Blütezeit der kantischen Philosophie, selbst in alltäglichen Dingen, um den leichten Schein philosophischer Betrachtung zu verdienen, den Weg der Kategorien betrat, bis man ihn austrat. Waren doch auch später Formeln, die nur mit ein wenig mehr Mannigfaltigkeit den Gedanken die Bahn vorzeichneten, bequem und beliebt, ja ein Zeichen der speculativen Erkenntniss. Schon bei Kant, dem prüfenden Forscher, kann man die Gefahr studiren. Wo er die Kate-

---

1) Kritik der reinen Vernunft. S. 348. in der zweiten Aufl.

2) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften. 1787. Vorrede S. XX.

gorien anwendet, entfernen sie sich häufig von dem ursprünglichen logischen Gebrauch und bieten nur eine unbestimmte Analogie. So z. B. wird man kaum an die logische Qualität, an Affirmation (Realität), Negation und Limitation erinnert, wenn Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften die Qualität der Materie so behandelt, dass er darunter die bewegende Kraft fasst.

Schliessen wir mit einem Bekenntniss Kants:[1]) „Von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen, lässt sich ebenso wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Functionen zu Urtheilen haben oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“ Unser Verstand ist also mit fertigen Stammbegriffen, wie unsere Anschauung mit fertigen Formen ausgestattet, und wir finden uns mit dieser Mitgift vor. Es fehlt darin die Nothwendigkeit, die nur in der Entwickelung liegt; und dadurch war der weitern Betrachtung der Weg angewiesen.[2])

18. Fichte bezeichnet diesen Zusammenhang deutlich, indem er seine Wissenschaftslehre mit folgenden

---

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 21. S. 145 f. in der zweiten Aufl.

2) Man könnte vor und neben Kant Lambert vermissen, der sich allerdings um die Grundbegriffe bemühte (vergl. dessen Neues Organon. Leipzig 1764. Bd. I. S. 453 ff. und Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss. Riga 1771. Bd. 1. S. 141 ff.). Indessen brachte er es so wenig, als Locke, an den er anknüpft, zu einer eigentlichen Kategorienlehre im Sinne der Logik.

dies in sich zur Wirklichkeit komme." „Im gemeinen Bewusstsein," sagt Fichte, „kommen nur Begriffe vor, inwiefern man die innere Thätigkeit in ihrer Ruhe aufgefasst durchgängig den Begriff nennt."[1]) „In dem Verstand erscheint alles als ein Gegebenes, als ein Stoff der Vorstellung. Der Verstand ist Verstand, bloss insofern etwas in ihm fixirt ist und alles, was fixirt ist, ist bloss im Verstande fixirt."[2]) Indessen der hinheftende Verstand setzt die Einbildungskraft voraus, welche Realität producirt, aber dergestalt, dass erst durch das Auffassen und das Begreifen im Verstande ihr Product etwas Reales wird. Es liegt nothwendig in der Richtung des Systems, dass die Einbildungskraft, indem das Feste wieder in den Fluss versetzt wird, aus welchem es geworden, als die letzte Quelle erscheint. Indem ihrer Thätigkeit durch die Spontaneität der Reflexion und für die Reflexion eine Grenze gesetzt wird, entsteht das Product der Einbildungskraft in ihrem Schweben. Die Grenze ist selbst ein Product des Auffassenden im Auffassen und zum Auffassen. Insofern das Ich und dieses Product seiner Thätigkeit entgegengesetzt werden, werden sie selbst entgegengesetzt. Insofern aber die productive Thätigkeit dem Ich zugeschrieben wird, werden sie zusammengefasst. Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt, ist das Vermögen der Einbildungskraft. Sie ist in der Anschauung thätig und es gründet sich auf ihre Handlung unser Bewusstsein und unser Leben.

Insofern nun das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetzt,

---

1) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre im philosoph. Journal. 1797. VII. S. 19.

2) J. G. Fichte Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1802. S. 201., vergl. S. 176. 192.

Fichte hatte mit andern Männern, wie Jacob Sigismund Beck,[1]) einen Widerspruch der kantischen Philosophie darin gefunden, dass eine Anregung der Vorstellung durch das Ding an sich vorausgesetzt werde; denn das Ding an sich als Nooumenon habe keine Causalität, da dieser Begriff nur für die Erfahrung in Raum und Zeit gelte, und das Phainomenon sei schon mit der subjectiven Form behaftet. Wollte indessen Fichte in Kant beharren, wie er sich ganz in ihm bewegte: so lag ihm der Gedanke nahe, diesen Anstoss des Objectes in das Subject zu verlegen. Es konnte ihm dies als eine Consequenz des kantischen Standpunkts erscheinen. In Kant war der Punkt, an den eine solche Lehre anknüpfen konnte, gleichsam im Voraus bezeichnet. Die synthetische Einheit der Apperception, die letzte Quelle der Kategorien, führte mit Einem Schritte zum schöpferischen Ich. Fichte vollzog darin Kants subjectives Element.

Man sieht den Uebergang leicht, aber es bleibt schwer zu verstehen, wie Fichte sich den Vorgang des Ich dachte, der die Wechselwirkung mit den Dingen, den Anstoss des äussern Gegenstandes ersetzen sollte. Fichte nimmt dazu wiederholt einen neuen Ansatz und es ist als ob er selbst fühlte, dass er sein Ziel nicht erreiche und vergebens sich bemühe, die subjective Thätigkeit der Aneignung in eine schöpferische Bildung des Objects zu verwandeln.

Fichte unterscheidet das empirische und das reine Ich. Indem jenes sich als beschränkt und bestimmt vorfindet, soll aus diesem die Beschränkung vollständig erklärt werden. „Der Anstoss durch das Nicht-Ich ist im endlichen Ich schlechthin gesetzt durch das reine, damit

---

1) Einzig möglicher Standpunkt, von welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss. Riga 1796.

Ich begriffen werden. Jean Paul sagt in dieser Beziehung witzig:[1]) „Mit der Forderung des Grundes [im Ich] wird nun der Rest oder die Endlichkeit leicht erklärt und begründet, und so zu sagen, aus dem Durst so viel Trunk bereitet, als man von nöthen hat."

Hiernach ist das Ich als Intelligenz abhängig und soll diese Abhängigkeit aufgehoben werden, so ist dies nur unter der Bedingung denkbar, dass das Ich jenes Nicht-Ich, dem der Anstoss beigemessen wird, durch sich selbst bestimme. Es hebt aber immer die Intelligenz damit an, dass dem Ich ein Nicht-Ich entgegensteht. Daher ist die erste Kategorie die Wechselbestimmung (bei Kant Relation).[2]) Was im Ich Negation ist, ist im Nicht-Ich Realität und umgekehrt; denn das Nicht-Ich ist die gesetzte Schranke. Realität und Negation des Ich und Nicht-Ich bestimmen sich wechselseitig.

Das Ich bestimmt die Realität und vermittelst derselben sich selbst. Es setzt alle Realität als ein absolutes Quantum. Ausser dieser Realität giebt es gar keine. Diese Realität ist gesetzt ins Ich. Das Ich ist demnach bestimmt, insofern die Realität bestimmt ist.

Das Nicht-Ich ist dem Ich entgegengesetzt und in ihm ist Negation, wie im Ich Realität. Ist in das Ich absolute Totalität der Realität gesetzt: so muss in das Nicht-Ich nothwendig absolute Totalität der Negation gesetzt werden; und die Negation selbst muss als absolute Totalität gesetzt werden.

Beides, die absolute Totalität der Realität im Ich und die absolute Totalität der Negation im Nicht-Ich, sollen vereinigt werden durch Bestimmung. Demnach be-

---

1) Vorrede zu seiner Clavis Fichtiana.

2) S. 57.

stimmt sich das Ich zum Theil und es wird bestimmt zum Theil.[1])

Indem das Ich ein Quantum Realität hingiebt, setzt es dasselbe Quantum in das Nicht-Ich.

In dieser ersten Betrachtung des Systems liegt bereits ein Ansatz zu allen Kategorien Kants ausser der Modalität. In der Wechselbestimmung (Relation) handelt es sich um die Vertheilung der Realität und Negation (Qualität) und diese geschieht durch eine Begrenzung der Quantität. Man bemerkt indessen leicht, dass dabei die Quantität in einer weitern Bedeutung genommen wird, als in der logischen Kants. Die Vorstellung des sinnlichen Quantums schiebt sich bei dieser Deduction unter, die sonst so ursprünglich sein soll, dass sie vor dem Raum und vor der Zeit steht.[2])

Indem auf diese Weise durch eine unabhängige Thätigkeit ein Wechselthun und -leiden bestimmt wird, ergiebt sich die Kategorie der Substanz und Accidenzen. Die Glieder des Verhältnisses einzeln betrachtet sind die Accidenzen, ihre Totalität ist Substanz. Die Accidenzen, synthetisch vereinigt, geben die Substanz; und es ist in derselben gar nichts weiter enthalten als die Accidenzen; die Substanz, analysirt, giebt die Accidenzen, und es bleibt nach einer vollständigen Analyse der Substanz gar nichts übrig als Accidenzen. An ein dauerndes Substrat, an einen etwanigen Träger der Accidenzen, ist nicht zu denken; das eine Accidens ist jedesmal sein eigener und des entgegengesetzten Accidens Träger, ohne dass es

---

1) S. 54. 55.

2) S. 62. 63. „Das Gegentheil der Thätigkeit heisst Leiden. Leiden ist positive Negation und ist insofern der bloss relativen entgegengesetzt." Aber es ist dabei „von allen Zeitbedingungen zu abstrahiren."

dazu noch eines besondern Trägers bedürfte. Die Einbildungskraft leitet die Accidenzen in sich und an sich fort und das setzende Ich hält dadurch die Accidenzen zusammen.[1])

Hiernach ist die Relation (Causalität, Wechselwirkung) die erste Kategorie, aus welcher die Qualität (Realität und Negation) und die Quantität (Begrenzung, Bestimmung) unmittelbar entspringen.

Diese Kategorien stehen auf dem Boden der producirenden Einbildungskraft. Denn sie ist die Thätigkeit, die durch die Schranke das entgegenstehende Object setzt. Wird das, was durch sie vorgeht, im Verstande fixirt, so entsteht die Nothwendigkeit und Möglichkeit (Modalität).

Indem die absolute Thätigkeit eine objective wird, vernichtet sie sich als absolute und es ist in Rücksicht ihrer ein Leiden vorhanden, die Bedingung aller objectiven Thätigkeit.

Dieses Leiden muss angeschauet werden. Aber ein Leiden lässt sich nicht anders anschauen, als wie eine Unmöglichkeit der entgegengesetzten Thätigkeit; ein Gefühl des Zwanges zu einer bestimmten Handlung. Dieser Zwang wird im Verstande fixirt als Nothwendigkeit.

Das Gegentheil dieser durch ein Leiden bedingten Thätigkeit ist eine freie; angeschauet durch die Einbildungskraft als ein Schweben der Einbildungskraft selbst zwischen Verrichten und Nicht-Verrichten einer und eben derselben Handlung; Auffassen und Nicht-Auffassen eines und eben desselben Objectes im Verstande; aufgefasst in dem Verstande als Möglichkeit.[2])

Das Ding in der synthetischen Vereinigung des

1) S. 160. 161.

2) S. 208. 209., vergl. S. 413.

Nothwendigen und Zufälligen in ihm ist das wirkliche Ding.

So sind Nothwendigkeit und Möglichkeit als real in dem Akt der producirenden Thätigkeit genommen, aber inwiefern die Bedingungen im Verstande fixirt werden. Die Nothwendigkeit ist darnach im Grunde nichts als die gesetzte Schranke, wie sie vom fixirenden Verstande aufgefasst wird, und die Möglichkeit nichts als die Freiheit der Production, die über die Schranke hinausgeht.

Die Kategorien entstehen unabhängig von den Zeitbedingungen. Für die blosse reine Vernunft ist alles zugleich; aber für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit. Die Einbildungskraft setzt überhaupt keine feste Grenze; denn sie hat selbst keinen festen Standpunkt; nur die Vernunft setzt etwas Festes, dadurch, dass sie erst selbst die Einbildungskraft fixirt. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt und sie bezeichnet ihr Schweben durch ihr Product. Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbarem, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst dehnt den Zustand des Ich in demselben zu einem Zeitmomente.[1]) Indem die Einbildungskraft die Accidenzen an sich und in sich fortleitet, macht sie das Bewusstsein als eine fortlaufende Zeitreihe möglich. Es entsteht eine Reihe Punkte, als synthetische Vereinigungspunkte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, wo jeder von einem bestimmten andern abhängig ist, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt und jeder einen bestimmten andern hat, der von ihm abhängig ist, ohne dass er selbst hinwiederum von ihm abhänge.[2]) Hierin liegt begründet,

1) S. 179.

2) S. 444., vergl. S. 440.

warum die Zeit als die Form des Bewusstseins Form des innern Sinnes ist. Die Anschauung selbst wird in der Zeit bestimmt.

Es wird ferner auf die Verbindung des Angeschauten reflectirt. Sollen, um das einfachste Verhältniss zu nehmen, zwei Objecte gesetzt werden, so ist weder möglich, dass sie sich gegenseitig ausschliessen, noch einander continuiren, wenn nicht beide in einer gemeinschaftlichen Sphäre sind und in derselben in Einem Punkt zusammentreffen. Im Setzen dieser Sphäre besteht die synthetische Vereinigung beider. Es wird demnach durch absolute Spontaneität der Einbildungskraft eine solche gemeinsame Sphäre producirt, welche die Freiheit der Objecte in ihrer Wirksamkeit völlig ungestört lässt. Daraus entsteht der Raum als ausgedehnt, zusammenhängend, theilbar ins Unendliche. Man nennt ihn mit Recht die Form, d. i. die subjective Bedingung der Möglichkeit der äussern Anschauung. Das Angeschaute wird im Raume bestimmt.[1])

Hieraus muss man das verstehen, was Fichte über das Verhältniss dieser ganzen Lehre zu Kant bemerkt. Kant erweist, sagt er, die Idealität der Objecte aus der vorausgesetzten Idealität der Zeit und des Raumes; wir erweisen umgekehrt die Idealität der Zeit und des Raumes aus der erwiesenen Idealität der Objecte. Er bedarf idealer Objecte, um Zeit und Raum zu füllen; wir bedürfen der Zeit und des Raumes, um die idealen Objecte stellen zu können.[2]) Wirklich findet Kant, dass sich alles, was uns Object wird, in die subjective Form von Zeit und Raum einfasst und einhüllt, und daher das Object, nur von dem subjectiven Elemente durch-

1) S. 420. 426. 429. 440.

2) S. 135, Anm.

drungen und versetzt, d. h. nur als Erscheinung zu unserm Bewusstsein kommt; und darin liegt das, was Fichte bei Kant die Idealität der Objecte nennt. Dieser Idealismus bleibt allerdings „einige Schritte“ hinter Fichte's zurück. Denn bei Kant bleibt immer noch der Anstoss von aussen, wie der Grund des Realen, zurück. Fichte indessen verlegt ihn in die producirende und sich in der Schranke bestimmende Einbildungskraft. Daher sind ihm die Objecte unmittelbar ideal; und ihm entsteht erst das Nacheinander, die Zeit, um die producirten Objecte ins Bewusstsein zu fassen, und das Nebeneinander des Raums, um sie unter sich zu verknüpfen oder auszuschliessen. Wirklich bedarf er also der Zeit und des Raums, um die idealen Objecte stellen zu können.

Wenn wir das Verhältniss der Kategorien bei Kant und bei Fichte vergleichen, so ergiebt sich etwas Aehnliches. Kant, der die Kategorien ursprünglich als Denkformen lässt erzeugt werden, bemerkt Fichte,[1]) bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemata, um ihre Anwendung auf Objecte möglich zu machen; er lässt sie demnach ebensowohl, als in der Wissenschaftslehre geschieht, durch die Einbildungskraft bearbeitet werden und derselben zugänglich sein. In der Wissenschaftslehre entstehen sie mit den Objecten zugleich, und um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst. Ohne Zweifel stehen Fichte's Kategorien darin höher, als die Lehre Kants, dass sie unmittelbar mit dem ersten Akt des erzeugenden Erkennens entstehen und in ihm liegen. Inwiefern dieser eine That der Einbildungskraft ist, sind sie mit ihr unmittelbar eins. Bei Kant sind sie abstracte Weisen der Einheit des Selbstbewusstseins und müssen sich erst durch

1) S. 415.

die Einbildungskraft in die Form der Zeit einkleiden und eingestalten lassen, um überhaupt zum Objecte zu kommen, wie es in der Lehre vom Schematismus des Verstandes nachgewiesen wird.

In dieser Beziehung ist Fichte dem Grundgedanken des Genetischen treu. Indessen offenbart sich, was darin mangelhaft blieb, von selbst.

Wo man das Wesen im Werden verstehen will, — und man erfüllt erst darin den letzten Sinn des Erkennens — da muss der Geist bilden. Wir schreiben diese schaffende That, gerade inwiefern sie That ist, der Einbildungskraft zu. Insofern traf Fichte das Rechte, wenn er den Ursprung der Kategorien in der Einbildungskraft suchte. Aber sie ist an sich, wie Schaffen oder Bilden, ein blosser Name, wenn nicht nachgewiesen wird, an welche reale Gesetze sie gebunden ist. Es ist nicht genug, dass die Einbildungskraft Realität producire, sondern es kommt darauf an, wie sie sie producire; denn erst dadurch würde das Wesen der Realität selbst begriffen. Aber dazu hat Fichte keine Anstalt gemacht. Es spielt das setzende, entgegensetzende und zusammenfassende Ich; es schwebt die Einbildungskraft in der Vereinigung des Endlichen und Unendlichen; sie fasst sich in der Schranke. Aber mit solchen abstracten Beziehungen kommt man nicht weit und stillschweigend schiebt man ihnen Anschauungen unter, um sie zu verstehen, während diese gerade erst aus der Einbildungskraft sollten verstanden werden. Setzen und Gegensetzen und Vereinigen sind nur die allgemeinsten Beziehungen; und wenn man das Setzen ursprünglich, wie man es thun muss, nur als die Erzeugung eines — in sich völlig unbestimmten — Seins nimmt: so rückt man dem Wirklichen mit Thätigkeit und Wechselbestimmung, mit Realität und Quantität, mit Substanz und Accidens um kei

nen Schritt näher. Sie tragen kaum einen Punkt in sich, an den sich anknüpfen liesse. Der nächste Beleg für die Behauptung findet sich in dem, was Fichte über Raum und Zeit gesagt hat. Sie sind Formen der Vereinigung und Trennung für das anschauende Ich (Zeit) und für die angeschauten Objecte des Nicht-Ich (Raum). Läge eine wirkliche Genesis dieser Begriffe vor, so müsste darin ihre Natur aufgeschlossen und vor allem jene Eigenthümlichkeit erklärt sein, dass Raum und Zeit Dimensionen, und zwar der Raum drei und die Zeit nur Eine haben. Auf diese schwierige metaphysische Frage hat Fichte sich in der angeführten Erörterung gar nicht eingelassen. Es wäre Fichte's Aufgabe gewesen, die Einbildungskraft in die Elemente ihrer Production zu verfolgen.

Unfehlbar wäre er dann zu der ersten That des Denkens gelangt, auf der, wie auf der Basis, alle übrigen stehen, zur Erzeugung der reinen mathematischen Erkenntniss, mochte er selbst auch auf dem Standpunkte, auf den er sich gestellt hatte, davon entfernt bleiben, wie dies aus der Weise, wie Fichte in den Reden an die deutsche Nation Pestalozzi beurtheilt, deutlich erhellt. Was Fichte von der in der selbstgesetzten Schranke das Object erzeugenden Einbildungskraft sagt und von dem Verstande, der diese That fixire, das passt am meisten auf den Entwurf der mathematischen Objecte. Wenn die Phantasie in der unveränderten Richtung ihrer Bewegung eine gerade Linie erzeugt, so beschränkt sie sich in der sich gleich bleibenden Richtung; und wenn sie sich zu einer bestimmten Linie absetzt, so begrenzt sie sich ebenso. Bewegt sich nun diese gerade Linie, wie ein Radius, um den festen Endpunkt, so liegt in dieser Bestimmung eine neue Schranke. Der Verstand fixirt diese Schranke zum Wesen der geraden Linie, des Kreises.

So könnten wir den Ausdruck ausdeuten. Indessen ist diese Production realer; die Schranke ist keine blosse logische Negation; die Synthesis der Bewegung und der Begrenzung kommt einfacher zu Stande, als im Setzen und Gegensetzen des Ich und Nicht-Ich. Auch giebt hier nicht das Ich ein Quantum der Realität hin, um es im Nicht-Ich zu setzen. Diese Vorstellung wird weder da ausreichen, wo das Ich das Object bewusst producirt, noch wo es den Zwang des äussern Anstosses fühlt. Denn das Ich vollzieht vielmehr im Nicht-Ich die eigene Realität. Ohne dasselbe bleibt es leer und unbestimmt. Dieser Anfang der fichteschen Ableitung ist eine blosse Fiction.

Fichte hat es verschmäht, das Reale, das in der Einbildungskraft liegt, die Erzeugung des mathematischen Elements, zu verfolgen. Weil das Princip, die Thätigkeit des Ich und die Wechselbeziehung des Ich und Nicht-Ich, so allgemein gehalten ist, dass es das Bestimmte nicht aus sich erzeugt: so haben auch die Kategorien keine feste Gestalt, und es fehlt ihnen die Möglichkeit, das Wirkliche in sich zu fassen und aufzunehmen. Ihr Inhalt ist nicht abgegrenzt und sie knüpfen nirgends an das Reale an.

Die Sache wird schwieriger, wo, wie im empirischen Ich, das gegebene und gemeinschaftliche Object verstanden und dafür die Kategorie gefunden werden soll. Vergebens bemüht sich Fichte, diesen Punkt begreiflich zu machen. Er kommt immer nur zum Nachweis eines Antheils, den das Ich in der Auffassung seines Objectes hat, und es bleibt zwischen dem empirischen Ich und dem reinen, aus welchem das empirische soll begriffen werden, eine Kluft.

Fichte meint in der Wissenschaftslehre das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfasst und er-

schöpft zu haben, und er bezeichnet die Punkte: ursprüngliche Idee unsers absoluten Seins, Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee, Einschränkung nicht dieses Strebens, aber unsers durch diese Einschränkung erst gesetzten wirklichen Daseins durch ein entgegengesetztes Princip, ein Nicht-Ich oder überhaupt durch unsere Endlichkeit, Selbstbewusstsein, Bestimmung unserer Vorstellungen darnach und durch sie unserer Handlungen, stete Erweiterung unserer Schranke ins Unendliche fort. Aber das wirkliche Dasein blieb doch unbegriffen. Es lag daher der Gedanke nahe, das Ich in der ganzen Deduction dergestalt absolut zu nehmen, dass es, vom empirischen Ich völlig verschieden, das Ich des Universums sei. So konnte an dieser Stelle die vollzogene Subjectivität wieder zum Objectiven werden. Der Uebergang geschah in den folgenden Gestalten der Philosophie.

An eben dieser Stelle ist die Möglichkeit gegeben, die zweite Gestalt des fichteschen Systems, in welche wir für unsern Zweck nicht eingehen, an die ältere anzuknüpfen. Es mag zu dem Ende insbesondere eine Anmerkung beachtet werden, in welcher Fichte die Wissenschaftslehre mit dem Stoicismus vergleicht. Sie zeigt zugleich jenen unbewältigten Gegensatz zwischen dem reinen und empirischen Ich: „Im consequenten Stoicismus," sagt Fichte,[1] „wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich; absolutes Sein und wirkliches Dasein werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädicate beigelegt, die dem reinen Ich oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst

1) S. 265.

Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein, und legt das erstere bloss zum Grunde, um das letztere erklären zu können. Der Stoicismus wird dadurch widerlegt, dass gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewusstseins nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoicismus nothwendig sein muss, wenn er consequent verfährt."

Wenn nun zwischen dem reinen und empirischen Ich, dem absoluten Sein und dem wirklichen Dasein die bezeichnete Kluft bleibt, so setzt sich dieser Mangel auch in die Kategorien und das Recht ihrer Anwendung fort.

Durch Fichte's Philosophie geht im Theoretischen wie im Praktischen der Gedanke der Selbstthätigkeit durch, und durch diesen trieb er und erhob er seine Zeit, die eines Stachels und einer Feder bedurfte. Es liegt darin ihre historische Bedeutung. Aber im Theoretischen wie im Praktischen blieb sie nur die allgemeine That, und während sie sich im Praktischen ohne grosse Mühe der Vermittlung in dem gegebenen Stoff der Zeit auslebte, fehlte ihr im Theoretischen der bestimmende Inhalt, mit dem sie mindestens in eine Berührung treten müsste. Die Wissenschaftslehre schwebte über den Wissenschaften, welche sie hätte in den Principien begreifen sollen.

Der methodische Gang in Thesis, Antithesis und Synthesis ist dafür kein Ersatz. Kant bemerkte bereits, wie sich oben ergab, dass in jeder Kategorie der dritte Begriff die beiden andern in sich vereinige. Schiller machte davon eine ästhetische Anwendung.[1]) Fichte sah

1) In dem Aufsatz über naive und sentimentalische Dichtkunst. 1795. In der kleinen Ausgabe von 1820. Bd. XVIII. S. 321, Anm.

darin das Schema für die Grundthätigkeit des Ich, bis Hegel dasselbe zum Gesetz der absoluten Methode bestimmte.

19. Schelling hat die Kategorien im „System des transscendentalen Idealismus“ (1800) behandelt. Wer von Fichte's Wissenschaftslehre zu dieser Schrift Schellings übergeht, erkennt alsbald die Verwandtschaft in dem Motiv und in einzelnen Wendungen der Deduction, selbst wenn nicht die Abhandlung „vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795)“ ein historisches Mittelglied bildete, aber er erkennt auch die sich kühner hinauswagende und weiter greifende Absicht.

Das Ich will, wie bei Fichte, seine Begrenzung verstehen, jene Vereinigung des Endlichen und Unendlichen. Es geschehen dazu Schritte, ähnlich wie bei Fichte. Die unendliche Entzweiung entgegengesetzter Thätigkeiten und die Auflösung des Gegensatzes in der productiven Anschauung geschieht, wie bei Fichte, durch die Einbildungskraft.[1]) Wenn die theoretische Philosophie mit einer Aufgabe schliesst, die sie zurücklässt, so wird diese, wie bei Fichte, durch die praktische aufgenommen, und das absolut Objective wird, wie bei Fichte, dem Ich selbst nur durch andere Vernunftwesen Object.[2])

Aber die wesentliche Verschiedenheit liegt darin, dass die Natur mit dem Ich gleichen Schritt hält. Was subjectiv in der Thätigkeit des Ich geschieht, geschieht ebenso objectiv. Es wird, wie zur Grundlage, die productive Anschauung construirt. Die Thätigkeit des Ich ist an sich positiv und der Grund aller Positivität; denn sie hat ein Streben, sich ins Unendliche auszubreiten;

1) System des transscendentalen Idealismus. Tüb. 1800. S. 473.
2) S. 362. S. 483.

und wenn die Thätigkeit des Dinges als die negative erscheint, in dem Streben, jene erste einzuschränken: so ist sie in der That nichts anders, als die ideelle in sich zurückgehende Thätigkeit des Ich. So lehrte auch Fichte. Aber Schelling geht weiter, indem er als das Product dieser Anschauung die Materie bezeichnet, in welcher die beiden Thätigkeiten als unendliche Expansivkraft und Attractivkraft fixirt sind.[1]) Die drei Dimensionen der Materie führen auf die zu Grunde liegenden Kräfte, den Magnetismus, der in der Länge wirkt, die Elektricität, die die Dimension der Breite hinzubringt, und zum chemischen Process, in welchem die beiden Entgegengesetzten sich durchdringen.[2]) Was in der Intelligenz die Empfindung ist, ist in der Natur die Elektricität.[3]) Indem das Ich die Materie construirt, construirt es sich selbst. Die Materie ist nichts anders als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschauet; die Materie ist der erloschene Geist, der Geist die Materie nur im Werden erblickt.[4]) Dadurch ist die erste That des Bewusstseins auch die erste That der Materie. Vielleicht lernt man aus diesem kühnen Parallelismus des fichteschen Ich und der Materie Kants, dass in beiden Definitionen weder das specifische Wesen des Ich noch das Eigenthümliche der Materie getroffen oder berührt ist, sondern nur ein Allgemeines, das darüber schwebt, weil es allenthalben da gedacht werden kann, wo sich etwas als ein Ganzes bestimmt.[5]) Wenn man bei dieser

1) S. 163 ff. S. 169 ff.

2) S. 176 ff.

3) S. 189.

4) S. 189. 190. 191.

5) vergl. über die Materie log. Untersuchungen I. S. 215 f.

Construction nicht der Materie das sich im Widerstand offenbarende Substrat, dem Ich das Wissen und Selbstbewusstsein wie die Grundlage unterschiebt, auf der sich erst die Deduction bewegt: so kommt keine Vorstellung heraus.

Das Beste bleibt aussen vor. Denn es liegt der ganze klaffende Unterschied von Denken und Ausdehnung zwischen der sich selbst beschränkenden Thätigkeit des Ich, das sich einen Gegenstand erzeugt, und der sich zusammenhaltenden Materie, obwol beide hier, wie identisch, zusammengeworfen werden. Die Philosophie muss sich vor solchen glänzenden Allgemeinheiten hüten. Denn der Geist hat nichts daran; aber glaubt etwas oder gar alles daran zu haben. Selbstbefriedigt wird er träge, wo er forschen sollte.

Im transscendentalen Idealismus ist, wie in der Wissenschaftslehre, die Relation die ursprüngliche Kategorie; denn das Ich ist causal. Indem dem Ich die Causalität wieder zum Objecte wird, entsteht die Wechselwirkung; aber im transscendentalen Idealismus wird sie nicht möglich, ohne dass dem Ich die Succession selbst wieder eine begrenzte wird. Dies geschieht in der Organisation, welche die in sich selbst zurückkehrende in Ruhe dargestellte Succession ist.[1])

Im transscendentalen Idealismus ist, wie in der Wissenschaftslehre, die Einbildungskraft das productive Vermögen, wodurch sich die unendliche Entzweiung entgegengesetzter Thätigkeiten wieder zusammenfasst. Aber Schelling führt sie ins Reale, in die Kunst, die letzte Lösung des Gegensatzes, während Fichte sie im Allgemeinen bewenden lässt.

---

1) S. 254.

Der transscendentale Idealismus, das Gegenstück der Naturphilosophie, die das Objective zum Ersten macht und die Frage aufwirft, wie ein Subjectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt, macht das Subjective zum Ersten und behandelt die Aufgabe, wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Sie ist daher wesentlich Geschichte des Selbstbewusstseins. Sie beruht auf einem fortwährenden Potenziren der Selbstanschauung von der ersten, einfachsten im Selbstbewusstsein bis zur höchsten, der ästhetischen.

In der ersten Epoche des sich entwickelnden theoretischen Geistes wird noch nichts Bestimmtes in das Ich gesetzt. Es ist eine Art der Selbstanschauung überhaupt, in welchem das absolut Identische sich trennt und Subject und Object zugleich wird, d. h. zum Ich wird.

Die zweite Selbstanschauung ist die, vermöge welcher das Ich jene in das Objective seiner Thätigkeit gesetzte Bestimmtheit anschaut, welches in der Empfindung geschieht. In dieser Anschauung ist das Ich Object für sich selbst.

In der dritten Selbstanschauung wird das Ich auch als empfindend sich zum Object. Es geht im Selbstgefühl der innere Sinn auf, indem ihm die Zeit als blosser Punkt, als Grenze entsteht. Das Ich wird sich als reine Intensität, als Thätigkeit, die nur nach Einer Dimension sich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punkt zusammengezogen ist, zum Object. Die Zeit ist das Ich selbst in Thätigkeit gedacht. Da nun das Ich in derselben Handlung sich das Object entgegensetzt — denn dem Ich, das sich erfasste, entsprach die Materie — so wird ihm das Object als Negation aller Intensität, d. h. es wird ihm als reine Extensität erscheinen müssen; es entsteht ihm der Raum. So kann das Ich sich das Object nicht entgegensetzen, ohne dass ihm auf der einen

Seite durch die Zeit der innere, auf der andern durch den Raum der äussere Sinn zum Object werde. [1])

Im Object selbst, d. h. im Produciren, in welchem das Ich sich im Gegenstand setzt und fasst, können Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt von einander entstehen. Beide sind sich einander entgegengesetzt, weil sie einander einschränken. Das Object ist Raum durch die Zeit bestimmt, äusserer Sinn bestimmt durch innern Sinn. Die Extensität ist im Object nicht blosse Raumgrösse, sondern Extensität bestimmt durch Intensität, d. h. Kraft. Was die Raumerfüllung bestimmt, hat eine blosse Existenz in der Zeit; was umgekehrt die Zeit fixirt, hat eine blosse Existenz im Raume. Nun ist aber dasjenige im Object, was eine blosse Existenz in der Zeit hat, eben das, wodurch das Object dem innern Sinn angehört, und die Grösse des Objects für den innern Sinn ist allein bestimmt durch die gemeinschaftliche Grenze des innern und äussern Sinnes, — welche Grenze als schlechthin zufällig erscheint. Also wird dasjenige am Object, was dem innern Sinn entspricht oder was nur eine Grösse in der Zeit hat, als das schlechthin Zufällige oder Accidentelle erscheinen, dasjenige hingegen, was am Object dem äussern Sinn entspricht oder was eine Grösse im Raum hat, wird als das Nothwendige oder als das Substantielle erscheinen. Sowie also das Object Extensität und Intensität zugleich ist, ebenso ist es auch Substanz und Accidens zugleich. Beide sind in ihm unzertrennlich und nur durch beide zusammen wird das Object vollendet. Was am Object Substanz ist, hat nur eine Grösse im Raum; was Accidens, nur eine Grösse in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit fixirt,

---

1) S. 213 f.

durch die Grösse in der Zeit wird der Raum auf bestimmte Art erfüllt.[1])

Das Causalitätsverhältniss[2]) wird als die nothwendige Bedingung deducirt, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann. Wäre die Vorstellung in der Intelligenz überhaupt stehend, bliebe die Zeit fixirt, so würde nicht einmal das gegenwärtige Object als gegenwärtig anerkannt. Es giebt daher für die Intelligenz kein Object, wenn es keine Succession giebt; und dies Causalitätsverhältniss ist daher von den Objecten unzertrennlich. Die Succession ist eine objective, heisst idealistisch so viel als: ihr Grund liegt nicht in meinem freien und bewussten Denken, sondern in meinem bewusstlosen Produciren. Wir sind uns dieser Succession nicht bewusst, ehe sie geschieht, sondern ihr Geschehen und das Bewusstwerden derselben ist eins und dasselbe. Die Succession muss uns als unzertrennlich von den Erscheinungen, sowie diese Erscheinungen als unzertrennlich von jener Succession vorkommen. Es war im Object Substanz und Accidens unzertrennlich vereinigt. Insofern es Substanz ist, ist es nichts anders als die fixirte Zeit selbst; denn dadurch, dass uns die Zeit fixirt wird, entsteht uns die Substanz und umgekehrt. Wenn es also eine Aufeinanderfolge in der Zeit giebt, so muss die Substanz selbst wieder das in der Zeit Beharrende sein. Die Substanz beharrt, während die Accidenzen wechseln — der Raum ruht, während die Zeit verfliesst. Beide werden dem Ich als getrennt zum Object, und das Ich wird in den Zustand der unwillkührlichen Succession der Vorstellungen versetzt.

Es ist unmöglich, dass die Succession fixirt werde,

---

1) S. 216 ff.

2) S. 222 ff.

wenn nicht dadurch, dass entgegengesetzte Richtungen in sie kommen. Dies kann nur auf Eine Weise geschehen. Das Ich muss, indem es von dem Einen auf das Andere getrieben wird, zugleich wieder auf das Erste zurückgetrieben werden. Denn alsdann werden die entgegengesetzten Richtungen sich aufheben, die Succession wird fixirt und eben dadurch auch die Substanzen. Wie das Erste einen Grund der Bestimmung im Andern enthielte, müsste das Andere hinwiederum den Grund einer Bestimmung im Ersten enthalten. War aber jenes zuerst und ohne das Andere, so ist es unmöglich. Es muss also in Einem und demselben untheilbaren Moment, in welchem das Zweite durch das Erste bestimmt wird, hinwiederum auch das Erste durch das Zweite bestimmt werden. Dadurch ergiebt sich die Wechselwirkung.[1]) Durch die Wechselwirkung wird die Succession fixirt; es wird Gegenwart und dadurch jenes Zugleichsein von Substanz und Accidens im Objecte wieder hergestellt. Als Ursache ist jedes Substanz; denn es kann als Ursache erkannt werden nur insofern es als beharrend angeschaut wird; als Wirkung ist es Accidens. Die Möglichkeit, das Object als solches anzuerkennen, ist für das Ich durch die Nothwendigkeit der Succession und der Wechselwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt, damit das Ich über das Object hinausgehen könne, diese aber sie wieder herstellt. Durch die Kategorie der Wechselwirkung wird der Raum Form der Coexistenz, während er in der Kategorie der Substanz nur als Form der Extensität vorkommt. Das Nebeneinander im Raum verwandelt sich, indem die Bestimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichsein.

Insofern das Object Synthesis des innern und äus-

---

1) S. 227 ff.

sern Sinnes ist, steht es nothwendig mit einem vergangenen und folgenden Moment in Berührung. Im Causalitätsverhältniss wird jene Synthesis aufgehoben, indem die Substanzen für den äussern Sinn beharren, während die Accidenzen vor dem innern vorübergehen. Aber das Causalitätsverhältniss kann selbst als solches nicht anerkannt werden, ohne dass beide Substanzen, die darin begriffen sind, wieder zu Einer verbunden werden. So geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist.[1])

Im transscendentalen Idealismus wird die Organisation als die höhere Potenz der Kategorie der Wechselwirkung abgeleitet;[2]) und sie tritt wie in die Reihe der Kategorien ein oder vielmehr als eine eigenthümliche Gestaltung der Wechselwirkung.

Die Intelligenz setzt sich die Succession der Vorstellungen entgegen, um sich in ihr anzuschauen. Aber die Succession ist unendlich; denn die Intelligenz kann so wenig aufhören zu produciren, als Intelligenz zu sein. Das beharrende Substantielle, ohne welches die Anschauung nicht geschehen kann, ist die absolute Synthesis selbst, das Universum. Soll die Intelligenz es anschauen, so muss es ihr in der Anschauung begrenzt werden. Der Wechsel der Veränderungen ist also endlich und unendlich zugleich. Diese Synthesis erzeugt die Kreislinie, die beständig in sich zurückkehrt. Die Intelligenz muss daher die Succession als in sich selbst zurücklaufend anschauen. Aber dies kann sie nicht, ohne jene Succession permanent zu machen oder sie in Ruhe darzustellen. Die in sich selbst zurückkehrende in Ruhe

---

1) S. 233.

2) S. 250.

dargestellte Succession ist die Organisation. Da nun die Succession innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos ist, so ist die Intelligenz ein unendliches Bestreben sich zu organisiren. Also wird auch im ganzen System der Intelligenz alles zur Organisation streben und über ihre Aussenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet sein müssen; und es wird daher auch eine Stufenfolge der Organisation nothwendig sein.

Auf diese Weise sind die Kategorien, mit der Anschauung eins, Handlungsweisen und Anschauungsformen der Intelligenz.

Durch Reflexion [1]) gelangt weiter das Ich zum Bewusstsein seiner eigenen Thätigkeit. Die Intelligenz, die selbst nichts anders als die bestimmte Handlungsweise ist, wodurch das Object entsteht, sondert sich selbst von den Producten ab. So lange nicht die Handlung des Producirens rein und abgesondert vom Producirten uns zum Object wird, existirt alles nur in uns und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles bloss in uns selbst anzuschauen glauben; und selbst der Raum, in welchem wir die Objecte anschauten, läge bloss in uns. Es ist das Geschäft des Urtheils, die Handlungsweise, wodurch das Object entsteht, vom Entstandenen selbst zu trennen. Da indessen im Urtheil eine Anschauung einem Begriff gleich gesetzt wird, so kann dies nur durch die Vermittelung des Schematismus geschehen, in welchem die Regel selbst als Object und in welchem umgekehrt das Object als Regel der Construction überhaupt angeschauet wird. Erst durch eine höhere Abstraction wird die Handlungsweise, wodurch nicht bloss das bestimmte Object, sondern das Object überhaupt entsteht, vom Object selbst unterschieden.

1) S. 277 ff.

In der ursprünglichen Anschauung ist das Anschauen selbst und der Begriff oder das Bestimmende des Anschauens vereinigt. Wird durch transscendentale Abstraction aller Begriff aus der Anschauung hinweggenommen, so wird die Anschauung völlig unbestimmt; es bleibt nur das allgemeine Anschauen selbst übrig; und dies begriffslose Anschauen, wenn es selbst wieder angeschauet wird, ist der Raum. Wenn umgekehrt alle Anschauung aus dem Begriff hinweggenommen ist, so entsteht der anschauungslose Begriff und die Kategorien, die bestimmten Anschauungsarten der Intelligenz, bleiben, von der Anschauung entkleidet, als blosse reine Bestimmtheit zurück, als formal logische Begriffe.

Es giebt nur Eine ursprüngliche Kategorie, die mit der Synthesis der productiven Anschauung eins ist und mit ihr, wie gezeigt wurde, hervortritt, die Kategorie der Relation.[1]) Jeder Grundbegriff der Relation hat ein Correlatum, Substanz und Accidens, Causalität und Dependenz, endlich die Wechselwirkung. Dies kommt daher, weil in ihrer Entstehung innerer und äusserer Sinn noch eins sind und sich einander entsprechen. Die Substanzen z. B. beharren für den äussern Sinn, während die Accidenzen vor dem innern vorüberziehen.[2])

Die sogenannten mathematischen Kategorien sind den dynamischen untergeordnet[3]) und entspringen zunächst aus der Relation, die den ursprünglichen Mechanismus der Anschauung enthält. Innerer und äusserer Sinn trennen sich und die Eine der mathematischen Kategorien (die Quantität) gehört dem äussern, die andere

---

1) S. 292 ff.

2) S. 233.

3) Dieser Name ist aus Kants Kritik der rein. Vernunft S. 110 übertragen.

(die Qualität) dem innern Sinn an. Der Eine Typus der Relation, der allen Kategorien zu Grunde liegt, offenbart sich darin deutlich, dass in jeder die beiden ersten Begriffe einander entgegengesetzt, der dritte aber die Synthesis von beiden ist, und dass die beiden ersten nur durch den dritten vorkommen, der dritte aber die Wechselwirkung immer schon voraussetzt. Es ist z. B. weder eine Allheit von Objecten denkbar ohne eine allgemeine wechselseitige Voraussetzung der Objecte durch einander, noch auch eine Limitation des einzelnen Objectes, ohne die Objecte wechselseitig durch einander limitirt d. h. in allgemeiner Wechselwirkung zu denken.

Es entstehen die Kategorien mit der Anschauung. Werden sie durch transscendentale Abstraction von dem Schematismus entkleidet, so leeren sie sich zu logischen Begriffen. Wird z. B. von dem Begriff der Substanz und des Accidens der transscendentale Schematismus hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als der bloss logische Begriff des Subjects und Prädicats. Wird in der Quantität von der Einheit alle Anschauung abgestreift, so ist der Rest die logische Einheit. Nimmt man endlich in der Qualität von der Realität die Anschauung des Raums hinweg, so bleibt nichts als der bloss logische Begriff der Position übrig.[1])

Es ergeben sich hiernach zunächst die drei ersten Kategorien.[2]) Im Allgemeinen nämlich richtet die Intelligenz ihre Reflexion entweder auf das Object, wodurch ihr die Kategorie der Anschauung oder der Relation entsteht. Oder sie reflectirt auf sich selbst. Ist sie zugleich reflectirend und anschauend, so entsteht ihr die Kategorie der Quantität, welche, mit dem Schema

1) S. 301 ff.
2) S. 311 f.

verbunden, Zahl ist. Ist sie zugleich reflectirend und empfindend oder reflectirt sie auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt ist, so entsteht ihr die Kategorie der Qualität.

Aber die Abstraction geht weiter. Durch die empirische reisst sich das Ich nur vom bestimmten Object los. Aber es kann nur, indem es sich über alles Object erhebt, sich selbst als Intelligenz erkennen. Es erhebt sich durch eine absolute Handlung über alles Objective und wird erst darin für sich selbst als Intelligenz. Durch den höchsten Reflexionsakt reflectirt sie zugleich auf das Object und auf sich, insofern sie zugleich ideelle und reelle Thätigkeit ist. Reflectirt sie zugleich auf das Object und auf sich als reelle (freie) Thätigkeit, so entsteht ihr die Kategorie der Möglichkeit. Reflectirt sie zugleich auf das Object und auf sich als ideelle (begrenzte) Thätigkeit, so entsteht ihr dadurch die Kategorie der Wirklichkeit. Die Begrenztheit der ideellen Thätigkeit besteht darin, dass sie das Object als gegenwärtig erkennt. Wirklich ist daher ein Object, das in einem bestimmten Moment der Zeit gesetzt ist, möglich dagegen, was durch die auf die reelle reflectirende Thätigkeit in die Zeit überhaupt gesetzt und gleichsam hingeworfen wird. Vereinigt die Intelligenz auch noch diesen Widerspruch zwischen reeller und ideeller Thätigkeit, so entsteht ihr der Begriff der Nothwendigkeit. Nothwendig ist, was in aller Zeit gesetzt ist; alle Zeit aber ist die Synthesis für die Zeit überhaupt und für bestimmte Zeit, weil, was in alle Zeit gesetzt ist, ebenso bestimmt, wie in die einzelne, und doch ebenso frei, wie in die Zeit überhaupt gesetzt ist.

Diese Begriffe der Modalität, die erst möglich sind, wenn sich das Ich vom Object, d. h. von seiner ideellen zugleich und reellen Thätigkeit völlig losgerissen hat,

drücken eine blosse Beziehung des Objects auf das gesammte Erkenntnissvermögen (innern und äussern Sinn) aus, dergestalt, dass weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch selbst durch den der Wirklichkeit in den Gegenstand selbst irgend eine Bestimmung gesetzt wird.[1])

Da die modalen Begriffe durch den höchsten Reflexionsakt entstehen, so schliesst sich mit ihnen nothwendig die theoretische Philosophie. Es gehört nicht mehr hieher, wie die absolute Abstraction, worauf sie ruhen, in die praktische Philosophie hinüberführt.

Finden wir uns zunächst historisch, wie es unsere Aufgabe ist, in dieser Ableitung zurecht.

Kants Kritik der reinen Vernunft äussert auch hier ihre Macht. Die kantische Kategorientafel liegt wie ein Substrat zu Grunde, an dem nicht zu rücken noch zu rühren ist. Ihre Wahrheit ist stillschweigend vorausgesetzt. Wenn die Deduction von andern Punkten ausgeht, so läuft sie doch auf die kantischen Grundbegriffe wie auf das Ziel hin. Die Ordnung folgt einem andern Gesetz; die Kategorie der Relation wird zur ursprünglichen und übergeordneten; die Modalität, erst im höchsten Reflexionsakt entspringend, wird nicht mit den übrigen auf Eine Linie gestellt. In den Schematismus, der bei Kant durch die Verschmelzung der Zeit mit den Kategorien hervorging, ist hier auch der Raum aufgenommen. Es geschieht dann ohne Frage auf dem schon von Fichte bezeichneten Wege, die Kategorien im Ursprung und im Werden zu begreifen, ein Fortschritt. Aber der Grundriss der Kategorien bleibt derselbe; und auch die Ausführung weicht in wesentlichen Punkten nicht ab. So ist z. B. auf die Dreizahl der Begriffe in den einzelnen Kategorien und auf jene Synthesis der beiden ersten Be-

1) S. 291.

griffe zu dem höhern dritten, die schon Kant beobachtete, wie auf ein Festes und Ausgemachtes grosses Gewicht gelegt, obzwar wir oben gesehen, dass diese Punkte wesentliche Einwendungen zulassen. Wie bei Kant, ist die Modalität so aufgefasst, dass durch ihre Begriffe keine Bestimmung in den Gegenstand gesetzt wird, und ihr Verhältniss zu der Zeit erscheint, wie bei Kant. Selbst was bei dem Schematismus über Raum und Zeit gesagt ist,[1]) wurzelt in Kants transscendentaler Aesthetik.

Wie in Fichte's Wissenschaftslehre, ist im transscendentalen Idealismus die **Relation** zur Grundkategorie gemacht. Wo die Kategorien in der Production dargestellt werden, kann es nicht anders sein; denn in der Relation liegt die erzeugende Causalität. Aber die Ableitung der Relation weicht von Fichte ab, wie die Vergleichung lehrt.[2])

Hiernach wird einiges, was oben unter Kant erinnert ist, noch für den transscendentalen Idealismus gelten. Wir suchen jedoch das Eigenthümliche auf, um den Werth dieser Kategorienlehre zu schätzen.

Wenn wir in der Kategorie der Relation die Ableitung des Verhältnisses von Substanz und Accidens des Beiwerks entkleiden und auf den einfachsten Ausdruck bringen: so ergiebt sich Folgendes. Das Ich producirt. Dadurch setzt sich ein Aeusseres dem Innern gegenüber, der äussere Sinn dem innern. Im Object selbst, d. h. im Produciren können beide nur vereint sein. Da nun der Raum die Anschauung des äussern, die Zeit des innern Sinnes ist: so begrenzen sich beide in dieser Entgegensetzung. Die gemeinschaftliche Grenze des innern

1) S. 290. 300., vergl. Kant Kritik der reinen Vernunft in der transscendentalen Aesthetik. S. 39. S. 47 nach der zweit. Ausg.

2) vergl. oben S. 303 ff.

und äussern Sinnes ist indessen zufällig; und daher erscheint das in der Zeit Wechselnde als das Accidens gegen die im Raum beharrende Substanz.

Der Raum ist hierin als die Form des äussern, die Zeit als die Form des innern Sinnes aufgenommen, wie sie von Kant bestimmt sind. Aber jene grosse Frage, wie beide zusammenkommen, bleibt unerörtert. Es ist nicht damit abgemacht, dass man sie im Object, d. h. im Produciren ungetrennt walten lässt. Wenn der Raum dem äussern, die Zeit dem innern Sinn angehört, so handelt es sich darum, wie beide sich vereinigen und wie die Anschauung des innern Sinnes in das äussere Object als äusseres eingehen könne. Aber die Beantwortung dieser Frage ist unmöglich, so lange man die Zeit nur als die Form des innern Sinnes fasst. Kant liess die Zeit wie einen Widerschein auf das Object fallen, wenn es, um als Erscheinung zum Bewusstsein zu kommen, durch den innern Sinn hindurchgehen muss. Diese Aushülfe ist hier nicht angebracht und reicht überhaupt da nicht aus, wo, wie in der Bewegung, der Raum in die Zeit und die Zeit in den Raum so aufgenommen ist, dass vielmehr beide aus ihr stammen. Das Ich producirt. Aber das abstracte Wort der Production verdeckt hier das eigenthümliche Wesen der Sache. Wenn es im Ich, wie die Darstellung annahm, zu einem Gegensatz des Innern und Aeussern kommt: so ist dieser Wurf der Production constructive Bewegung. Sie operirt in der Deduction heimlich mit. Wenn sie aber als die ursprüngliche That erkannt wird, so ergiebt das eine andere Basis der Kategorien.

Das Verhältniss der Accidenzen zur Substanz soll ferner darauf ruhen, dass die gemeinschaftliche Grenze des innern und äussern Sinnes als schlechthin zufällig erscheint, und daher sich dasjenige, was dem innern Sinn entspricht oder was nur Grösse in der Zeit hat, als

das Accidentelle darstellt. Es mag die Schlussfolge auf sich beruhen, dass darum, weil die gemeinschaftliche Grenze zwischen dem innern und äussern Sinn zufällig ist, das Accidentelle der Zeit anheimfalle. Es ist zwar eine gemeine Beobachtung des flüchtigen Blickes, dass die Accidenzen wechseln, während die Substanz beharrt; und daraus ist es leicht, die Accidenzen der fliessenden Zeit zuzuweisen. Aber da die zufällige Grenze zwischen innerm und äusserm Sinn gemeinschaftlich ist, und eben darin gar keine Entscheidung liegt, ob das Zufällige auf die eine oder die andere Seite der Grenze, in die Zeit oder den Raum oder vielmehr in beide falle: so kann aus dem angegebenen Grunde das Entgegengesetzte mit gleichem Rechte geschlossen werden. Was kann aber überhaupt das Wort bedeuten, dass die gemeinschaftliche Grenze des innern und äussern Sinnes als schlechthin zufällig erscheine? Das Object, heisst es wiederholt, ist die Synthesis des innern und äussern Sinnes. Es wird dies niemand so verstehen, dass innerer und äusserer Sinn äusserlich, wie in einer gemeinsamen Berührung, zusammenkommen. Wenn es aber das nicht bezeichnet, so kann auch von einer schlechthin zufälligen Grenze beider nicht geredet werden. Waren Raum und Zeit in der Trennung des innern und äussern Sinnes erschienen, so war es eine Aufgabe zu zeigen, auf welche Weise und zu welcher Gestalt sie sich vereinigen, aber nicht willkührlich sie in einander zu legen oder den einen Factor aus dem andern wieder herauszuziehen. Dass die gemeinschaftliche Grenze zwischen dem innern und äussern Sinn als schlechthin zufällig erscheint, ist ein Versäumniss der Betrachtung, eine Schwäche der Ableitung — und auf diesen und keinen andern Grund ist der Wechsel der Accidenzen in der Zeit gegründet.

Fichte hatte die Substanz und die Accidenzen in

ihrer strengen Einheit dargestellt, und dadurch gegen den zufälligen Wechsel der Accidenzen das nothwendige Wechselverhältniss festgehalten. Im transscendentalen Idealismus drohen Substanz und Accidenzen, wie das Gebiet des äussern und innern Sinnes, wieder aus einander zu gehen.

Die Causalität wird als die Succession abgeleitet, ohne welche das Ich das gegenwärtige Object als Object nicht anerkennen kann; und die objective Succession in der Reihe der Ursache und Wirkung soll nichts anders bedeuten, als dass der Grund derselben nicht im freien, sondern bewusstlosen Produciren liegt. Wer die alten und neuen Angriffe kennt, welche die Causalität, die den objectiven Zusammenhang im Erkennen erzeugt, zu bestehen hatte, wird sie in einer Ableitung nicht erledigt glauben, die statt der realen Nothwendigkeit der Verbindung jene subjective Succession der Vorstellungen unterschiebt, die, genau genommen und psychologisch entwikkelt, in die Ideenassociation auslaufen würde und das Objective in das Blinde und Bewusstlose wie in einen Mangel der Production verwandelt. Wir stehen hier ebenso weit von der realen Berechtigung der Causalität entfernt, als Hume in der Erklärung der Causalität als Gewöhnung der Ideenassociation. Die Causalität ist nichts als die Beschränktheit der Intelligenz, die das Object nicht als gegenwärtiges anerkennen, d. h. nicht unterscheiden kann, wenn es nicht von einem vorangehenden und folgenden begrenzt wird; sie ist nichts als die Geschichte der fortrückenden subjectiven Betrachtung. Mehr ist nicht deducirt.

Dass der Fluss der Vorstellungen und die Causalität der Dinge sich einander entsprechen, bleibt ein stillschweigendes Postulat des transscendentalen Idealismus, das aber, wenn wir die Thatsache gegen die Deduction

stellen, nur in seltenen Fällen wahr ist. Die Ideenassociation, worin sich die letzte Oberfläche der Erscheinungen in den Geist hineinspiegelt, darf nicht für das Wesen einer Production gelten. Später lieferte sie allerdings der Dialektik Stoff und Nahrung.

Aber damit es möglich sei, das Object als solches anzuerkennen, ist nicht bloss die Causalität, sondern auch die Wechselwirkung nothwendig. Denn für jenen Zweck muss die Succession fixirt werden; und dies geschieht nur, indem in der Wechselwirkung die entgegengesetzten Richtungen der Succession einander die Wage halten. So steht allerdings ein Ganzes da; aber nur ein Ganzes der Vorstellung. Dass sich in demselben Sinne die Dinge in Bewegung und Gegenbewegung ergreifen, dass auch in den Dingen die entgegengesetzten Richtungen der Succession das Wesen bilden, ist in diesem Mechanismus subjectiver Bedingungen zur Anerkennung des Objectes nicht begründet. Die Nothwendigkeit zu fixiren, woraus die Wechselwirkung hervorgehen soll, ist eine Nothwendigkeit des anschauenden Ich, aber ist noch nicht als Nothwendigkeit des Gegenstandes dargethan.

Die Organisation ist die potenzirte Wechselwirkung, die dadurch entsteht, dass sich die unendliche Production der Intelligenz, um angeschauet zu werden, ins Endliche fasst. Diese in sich selbst zurückkehrende in Ruhe dargestellte Succession ist die Organisation. Aus der Nothwendigkeit der Anschauung verbreitet sich über die Aussenwelt der Intelligenz der allgemeine Trieb zur Organisation. Die Teleologie der Organisation entspringt aus dem Mechanismus der Intelligenz.

Zunächst fragt sich, ob die in sich zurücklaufende Wechselwirkung schon Organisation ist. Dann müsste die Construction eines Kreises, einer Ellipse, die Axendrehung der Erde, manche Strömung im Meer schon an

sich organische Bildung sein. Kant war schärfer; er zeigte, worin sich mathematische Figuren mit ihren Eigenschaften, obwol zu zweckmässigen Anwendungen geschickt, von organischen Gestaltungen unterscheiden.[1]) Wenn sich in dem Kopfe des Irren die Succession der Anschauungen fixirt und sie permanent in sich selbst zurückkehrt: so ist das kaum eine Afterbildung des Organischen, aber das Gegenbild zur Ableitung. Hieran orientirt man sich leicht, um zu erkennen, dass das Eigenthümliche des Organischen in jener kreisförmigen Anschauung der Intelligenz fehlt.

Wo der ganzen Ansicht die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, Eine identische Thätigkeit zu Grunde liegt, welche bloss zum Behuf des Erscheinens sich in bewusste und bewusstlose getrennt hat,[2]) da muss sich die innere Zweckmässigkeit des Organischen in einen Schein verwandeln. Es wird, die Wahrheit gesprochen, zu einem Widerspruch, zu einem „Product, das zweckmässig ist, ohne einem Zweck gemäss hervorgebracht zu sein“, d. h. zu einem „Product, das, obgleich Werk des blinden Mechanismus, doch so aussieht, als ob es mit Bewusstsein hervorgebracht wäre.“ Die Natur muss als zweckmässiges Produckt erscheinen, weil die bewusstlose mit der bewussten Thätigkeit in Harmonie stehen muss, aber die Natur ist nicht zweckmässig der Production nach, sondern blinder Mechanismus.

In der Geschichte der Philosophie hob die Betrachtung des Organischen da an, wo ein Gedanke den Dingen, ein Geistiges dem Leiblichen, ein Ideales dem Realen, oder, will man den neuern Ausdruck, ein Subjectives dem Objectiven als das bestimmende Prius, als die bil-

1) Kritik der Urtheilskraft. 1790. S. 267.

2) Transscendentaler Idealismus. S. 445. ff.

dende und bauende Macht zu Grunde lag. In diesem Sinne entwarf Plato im Timäus aus der Idee des Guten und zergliederte Aristoteles in nachsinnender Erfahrung die Natur und ihre Bildungen; in demselben Sinne betrachtete der vorsichtige Kant das Organische wenigstens so, als ob ihm ein Verstand wie der unsere zu Grunde liege. Wenn jedoch die Indifferenz des Idealen und Realen das eigentliche Princip und das Ursprüngliche ist, worin das Universum gehalten wird: so ist kein Gedanke im Grunde der Dinge das Regierende und blinde und mechanische Zweckmässigkeit ist die nothwendige Folge. Dass aber eine solche bewusstlose Teleologie, die entweder täuschender Schein oder unverstandener Widerspruch ist, das Räthsel des Organischen nicht löst, sondern nur abstumpft, ist anderswo nachgewiesen worden.[1]) Soll gar das Blinde im Zweckmässigen als das allein Vernünftige bewiesen sein, so wird das wie ein indirecter Beweis gegen die Prämissen der ganzen Ansicht gelten.

Die Thatsachen des Organischen, in ihrer Tiefe ergriffen, sind idealer als der transscendentale Idealismus; denn sie offenbaren den sich gliedernden Gedanken des Ganzen in seinem Siege und seiner Herrschaft über das Reale und über die Theile und die einsichtige Unterordnung der ausführenden Mittel unter den Zweckbegriff und die präcise Uebereinstimmung der Functionen zu der Einen umfassenden Function des Lebens. Diese Macht des Idealen im Realen wird da nicht verstanden, ja nicht einmal betrachtet, wo die Organisation nichts anders ist, als dass sich die unendliche Production, damit sie von der Intelligenz angeschauet werde, ins Endliche fasst und daher in sich selbst zurückläuft. Seit die Physiologie von Neuem den grossen Weg des Aristoteles einschlägt,

1) Logische Untersuchungen II, S. 23 ff.

glaubt sie nicht mehr daran, was ihr einst Baco einredete und der transscendentale Idealismus von seinem Standpunkt lehrt,[1]) dass alle teleologischen Erklärungsarten, welche den Zweckbegriff, das der bewussten Thätigkeit Entsprechende, dem Object, welches der bewusstlosen Thätigkeit entspricht, vorangehen lassen, alle wahre Naturerklärung aufheben und das Wissen verderben. Es fragt sich, ob die Thatsachen anders zu begreifen sind, und es kommt darauf an, den Gedanken, der in den Thatsachen liegt, und keinen andern und nicht mehr und nicht minder, daraus ans Licht zu bringen. Wer die Kette verfolgt, die durch die Natur bis zum Menschen hingeht und den Menschen an die Natur bindet, der begreift leicht, dass der Gedanke im Menschen nur zum werthlosen Accidens wird, wenn er nicht ursprünglich wie die innerste Substanz des Universums erkannt wird. Der Gedanke wird sonst nichts anders, als ein Funke, und wenn man will, ein potenzirter Funke, der im Zusammenstoss der harten Materie, wie des Eisens mit dem Feuerstein, herausgeschlagen wird.

Nach der Ableitung muss im ganzen System der Intelligenz alles zur Organisation streben und über ihre Aussenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet sein. Es kann dies nichts anders heissen, als dass die Intelligenz allenthalben Organisation anschauen muss, wenn auch, wie weiter dargethan wird, in einer Stufenfolge. Dass sie es nicht thut, vielmehr nur der fortlaufenden Succession der Causalreihe folgt, wenn sie nicht, durch die Thatsachen gezwungen, in die höhere Betrachtung des Organischen erhoben wird: mag gegen die universelle Deduction als eine wenigstens ebenso universelle

1) S. 449., vergl. logische Untersuchungen II, S. 1 ff.

Ausnahme bemerkt werden und wieder auf ein Specifisches hinweisen, das in der Ableitung fehlt.

In Wahrheit entstehen die Kategorien mit der Anschauung und daher mitten in Raum und Zeit, und werden durch Abstraction zu blossen Begriffen entkleidet. Dadurch ist der Schematismus unmittelbar da, der bei Kant eine künstliche Anstalt ist, um die Stammbegriffe aus ihrem Sitze, dem Verstande, in das Gebiet der Anschauung hinüberzuführen, überhaupt um die Anwendung der Kategorien möglich zu machen.

Indessen darf nicht unbemerkt bleiben, wie im transscendentalen Idealismus der äussere und innere Sinn in den Kategorien zusammenwirken. Die Correlate in der Klasse der Relation, Substanz und Accidens, Causalität und Dependenz, das Verhältniss der Wechselwirkung sollen daher stammen, dass in diesen Grundkategorien äusserer und innerer Sinn noch nicht getrennt sind und sich einander entsprechen. Es ist indessen die Schwierigkeit bereits bezeichnet worden, die dann entsteht, wenn die Factoren der Verhältnisse, die zusammengehören, Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung, in das verschiedene Feld des äussern und innern Sinnes fallen sollen. Sie werden dadurch offenbar aus einander gerissen und ihre Einheit ist schwer festzuhalten. Was sich in der Symmetrie des Allgemeinen empfiehlt, widerlegt sich, wenn man es im Einzelnen anwendet. Z. B. der Stoss bewegt die Kugel; wie will man dabei die Ursache unterscheidend dem Raum, die Wirkung der Zeit zuweisen?

Quantität und Qualität scheiden sich aus der Relation aus, indem nach der Ableitung jene dem äussern Sinn, der Anschauung, diese dem innern Sinn, der Empfindung, angehört. Es trifft diese Genesis insofern nicht zu, als die Quantität, mit dem Schema verbunden, die Zahl sein soll, aber gerade die Zahl, auf dem Nachein-

ander der Wiederholung ruhend, zu ihrer Entstehung die Zeit, also den innern Sinn in Anspruch nimmt.

Die modalen Kategorien sind mit gutem Grund von den übrigen, als den realen, geschieden und erst durch den Reflexionsakt, der das Object und die Intelligenz zugleich zum Gegenstand hat, gewonnen. Darin erzeugt die Freiheit der Production die Möglichkeit, die Begrenztheit die Wirklichkeit, die Synthesis beider die Nothwendigkeit. Es ist die Vereinigung des Möglichen und Wirklichen zum Nothwendigen öfter wiederholt worden und ist doch bei näherer Betrachtung zweifelhaft. Die weite Möglichkeit verengt sich in der Wirklichkeit zu Einer Thatsache. Aber diese begrenzte Einheit mag sich in die Unbestimmtheit des Möglichen einsenken so viel sie will, es fehlt immer noch der gemessene Grund, durch den die Anerkennung, dass es nicht anders sein kann, erzeugt wird. Was die Nothwendigkeit zur Nothwendigkeit macht, ist nicht mit darin, und vergebens setzt man die Symmetrie der Synthesis an die Stelle des Eigenthümlichen. Die Vereinigung von Satz und Gegensatz und die daraus hervorgehende Uebereinstimmung dreigliedriger Bildungen ist in der modernen Philosophie ungefähr, was in der alten die pythagoreischen Zahlen sind. Ihre Bedeutung ist eine vorgefasste Ansicht, die durch den Schein des systematischen Ganzen, das sie hervorbringen, den philosophischen Geist, der ein Ganzes sucht, besticht. Unser Geist hat stillschweigend einen Zug zu Gegensätzen, in welchen er sich seine Vorstellungen gruppirt, wie das neuerlich als eine wesentliche Seite in der Bildung der Adjectiva hervorgehoben ist.[1]) Es spricht sich darin, inwiefern die Gegensätze die Endpunkte eines umfassenden Gebiets bezeichnen, die Richtung auf ein Ganzes

1) Becker Organism der Sprache. 2te Aufl. S. 108 ff.

aus. Aber jene Synthesis zu einem dritten Begriff ist gemacht, wenn sie, wie in den Kategorien, als universelles Gesetz angenommen wird. Es ist schon oben bei der Betrachtung der kantischen Lehre nachgewiesen, dass sich nicht einmal die drei Formen in allen Kategorien halten lassen.[1]) Ueber die Annahme, dass sich Möglichkeit und Wirklichkeit zur Nothwendigkeit verbinden, möge man sich zunächst an einem Beispiele zurechtfinden. Wenn eine Ebene durch einen geraden Kegel geführt wird, so kann eine Ellipse entstehen. Die Möglichkeit ist hier die weite Allgemeinheit; denn es können ebensowohl Parabel, Hyperbel, Kreis, ein gleichschenkliges Dreieck entstehen. Hingegen spricht das Urtheil: dieser Kegelschnitt ist eine Ellipse, die Wirklichkeit aus. Giebt nun die Synthesis jenes Unbestimmten und dieser Thatsache jene Nothwendigkeit, die das Maass ist, welches alle Wissenschaft misst, also in diesem Fall die nothwendige Entstehung der Ellipse, ihren Begriff? Ist die specifische Lage der Ebene, welche allein den nothwendigen Grund zur Erzeugung der Ellipse enthält, dadurch erkannt? Die Sache verhält sich in andern Fällen ebenso und die Anwendung widerlegt jene Synthesis, wenn sie adäquat zu sein meint. Vielleicht wird man sich helfen, und eine andere Bedeutung der Möglichkeit unterschieben, jene innere Möglichkeit, die genetisch das Wesen der Sache enthält, wie z. B. die innere Möglichkeit der Ellipse den Vorgang ihrer Entstehung enthält. Das Wesen ist darin im Werden ergriffen. Die Möglichkeit in dieser Bedeutung ist der eigentliche Grund der Nothwendigkeit; und die Nothwendigkeit einer Thatsache liegt in der Subsumtion des Wirklichen unter das Gesetz dieser innern Möglichkeit. Indessen verschlägt es nicht, verschiedene Be-

1) S. 290 ff.

griffe, die Einen Namen haben, statt sie zu unterscheiden, zu vermischen. Die innere Möglichkeit ist in der Synthesis nicht gemeint; denn sie enthält schon die Begrenztheit, die erst in der Wirklichkeit hinzutreten soll, bestimmter Weise in sich. Die Möglichkeit, von der die Rede ist, geht nur dem problematischen Urtheil parallel. Von daher stammt sie bei Kant, der schon in der Kritik der reinen Vernunft sagt, die Nothwendigkeit sei nichts anders, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben sei. Herbart bemerkt dabei: Wäre Nothwendigkeit die durch blosse Möglichkeit gegebene Existenz, so hätte die Möglichkeit mehr gegeben, als sie hat und geben kann.[1]) Dass das Nothwendige Möglichkeit und Wirklichkeit in sich schliesst, beweist den Satz nicht, worauf es ankommt, beweist nicht, dass es nur aus der Synthesis von Möglichem und Wirklichem wird. Das Wesen, wodurch es beide bindet und beherrscht, liegt tiefer zurück.

Die Nothwendigkeit ist dergestalt der Gipfel alles Denkens, dass man, um sie bis an den Grund zu verfolgen, in die Principien der Erkenntnisslehre hinabsteigen muss. Wenn man dies thut, so erkennt man zugleich, dass es vergeblich ist, mit der Kritik der reinen Vernunft und dem transscendentalen Idealismus[2]) zu behaupten, sie drücken eine blosse Beziehung des Objects auf das gesammte Erkenntnissvermögen (innern und äussern Sinn) aus, dergestalt, dass weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch selbst durch den der Wirklichkeit

---

1) Kritik der reinen Vernunft. §. 11. S. 111. nach der zweiten Aufl., vergl. Herbart psychologische Untersuchungen. 2. Heft. 1840. S. 268.

2) S. 294.

in den Gegenstand selbst irgend eine Bestimmung gesetzt wird. [1])

In den angedeuteten Punkten mögen die Gründe liegen, warum die Entwickelung der Kategorienlehre nicht auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus beharren konnte. Die Schwierigkeiten, die zu Tage traten, mussten sie weiter treiben.

20. Es ist hier der Ort, Krause's zu erwähnen. Bestimmt von Schellings Grundgedanken, wie Krause's „Entwurf des Systems der Philosophie" (1804) deutlich zeigt, und von Fichte's Methode, wie Thesis, Antithesis und Synthesis offenbaren, gliederte er ein eigenes System in eigener Sprache und entwarf darin auch eine Kategorienlehre, einen „Gliedbau der Grundwesenheiten". Zunächst sind die Kategorien die obersten Grundgedanken, in welchen Gott erkannt wird. Da Gott alles in sich enthält, so hat alles, was ist, diese göttlichen Grundwesenheiten auf endliche Weise an sich. Sie sind folglich zugleich die obersten Kategorien alles Endlichen. Wer in das Grundschema der Wesenheit, Formheit und Seinheit, dann der Wesenheitureinheit, Selbheit, Ganzheit und Vereinheit u. s. w. einen Blick thun will, den dürfen wir auf Krause's Vorlesungen über die analytische Logik. Handschriftlicher Nachlass Göttingen 1836., besonders S. 414 ff. verweisen. Vergl. Lindemann, Professor in Solothurn, über Krause's Philosophie in J. H. Fichte's Zeitschrift. XV, 1. 1846, besonders S. 74 ff.

21. Ehe wir in Verfolg dieser von Kant beginnenden Reihe Hegels umfassendes Unternehmen betrachten, legen wir Herbarts eigenthümliche Ansicht dazwischen.

Herbart hat die Kategorien in der Psychologie

---

1) Vergl. log. Untersuchungen. II, S. 131 ff.

behandelt.[1]) Während er in der „Einleitung in die Philosophie“ für den Zweck der formalen Logik die kantischen Kategorien gewähren lässt, entwirft er in der Psychologie eine eigene Tafel. Die Absicht hat eine andere Richtung. Es handelt sich nicht um die reale Bedeutung und Berechtigung der Grundbegriffe oder um ihren Ursprung aus einer Einheit der Thätigkeit, sondern um die Frage, wie es geschehe, dass solche allgemeinste Vorstellungen aus der Masse und Menge des Einzelnen, worin sie zunächst gebunden sind, für die erkennende Seele frei werden. Diese Aufgabe ist durchweg psychologisch. Wir sind überhaupt in Herbart auf anderem Boden und in einer andern Luft. Statt glänzender Constructionen, deren Symmetrie ihm geradezu Verdacht erregt,[2]) begegnen wir beachtender Erfahrung, nüchternen Zergliederungen, scharfsinniger Betrachtung des Elementaren, consequenter Anwendung der aufgestellten Grundgesetze. Will man Herbart prüfen, so muss man den Sitz des Einfachen und Ersten nicht übersehen.

Folgendes sind die wesentlichsten Punkte in Herbarts Kategorienlehre.

Eindrücke sind nur in der Erfahrung gegeben, zunächst also sinnliche Vorstellungen in den mannigfaltigsten Zusammenhängen. Erst wenn das Gedachte bloss seiner Qualität nach betrachtet wird, entsteht im logischen Sinn ein Begriff,[3]) und in psychologischer Hinsicht ist diejenige Vorstellung ein Begriff, welche den Begriff

1) J. F. Herbart Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Königsberg 1825. §. 124. §. 131. II, S. 191 ff. S. 246 ff., vergl. Herbart psychologische Untersuchungen. 2. Heft. 1840. S. 169 ff. über Kategorien und Conjunctionen.

2) II, S. 198.

3) Psychologie. §. 130. II, S. 175.

in logischer Bedeutung zu ihrem Vorgestellten hat. Alle Begriffe sind etwas Gewordenes. Das erste Werden einer Vorstellung erfordert eine Selbsterhaltung der Seele gegen eine ihr fremdartige Störung. Die werdende Vorstellung heisst dann Empfindung oder Wahrnehmung. Sie sammelt sich insoweit zu einer Totalkraft, als die von Anfang an eintretende Hemmung es gestattet. Wenn bei gegebener Gelegenheit nach den Gesetzen der Reproduction diese Totalkraft, die schon völlig gehemmt war, ihr Vorgestelltes wieder ins Bewusstsein bringt, dann heisst sie Einbildung und hieraus kann Erinnerung werden.

Sehen wir auf die Art und Weise, wie unsere Vorstellungen ins Bewusstsein kommen, so sind sie immer entweder Wahrnehmungen oder Einbildungen. Wir schreiben uns Begriffe nur insofern zu, inwiefern wir von dem Eintritt unserer Vorstellungen ins Bewusstsein abstrahiren und dagegen darauf reflectiren, dass sie sich darin befinden und ihr Vorgestelltes (den Begriff im logischen Sinne) nun in der That erscheinen lassen.

So lange die Vorstellungen mit ihren räumlichen und zeitlichen Associationen behaftet ins Bewusstsein kommen, verrathen sie sich als reproducirte Wahrnehmungen, als Einbildungen. Wenn aber eine Vorstellung nichts als sich selbst bringt, ist sie Begriff, mag sie den Umfang eines Allgemeinen haben oder nicht. Unsere Vorstellungen erwachsen allmälig aus momentanen Auffassungen, aus gleichartigen, wiederholten und zum Theil verschmolzenen Wahrnehmungen, bei welchen noch obendrein verwickelte Gesetze der abnehmenden und erneuerten Empfänglichkeit Statt finden. Alles Eigene und Zufällige muss es ablegen, um bloss und ganz das Vorstellen seines Vorgestellten und sonst nichts zu sein; alle Zustände des Begehrens und Fühlens müssen wegbleiben, wenn es vollständig die Function eines Begriffs im psychologischen

Sinn erfüllen soll. Daher ist die Hauptfrage: wie kommen unsere Vorstellungen von den Complicationen und Verschmelzungen los, in welche sie bei ihrem Entstehen und bei jedem Wiedererwachen unvermeidlich gerathen?

Der Vorgang der Isolirung, auf welchen alles ankommt, geschieht blind und nothwendig durch den psychologischen Mechanismus. Wenn sich dieselben Wahrnehmungen unter veränderter Umgebung wiederholen, so hängen daran verschiedene Reihen von Vorstellungen. Diese hätten alle bei der Reproduction ein Recht mit jener Hauptvorstellung ins Bewusstsein zu treten. Aber nach dem Gesetz der Association hemmen sie sich gegenseitig. Sie löschen sich fast ganz einander aus, während die Wiederholungen der Hauptvorstellung eine einzige Totalkraft bilden.

Im Beispiel wird dies so erläutert. Wir haben einen und denselben Menschen in allerlei Stellungen, mit verschiedener Miene und Kleidung, an verschiedenen Orten gesehen. Wir sehen ihn noch einmal — oder nur sein Name wird genannt — die Totalvorstellung von diesem Menschen, welche nun hervortritt, nachdem sich das Beiwerk gegenseitig ausgewischt hat, ist der Begriff desselben, wohl unterschieden von dem Bilde oder der Einbildung, welche wird hervorgerufen werden, sobald durch Angabe gewisser Zeitumstände an eine bestimmte Situation erinnert wird, in der wir den nämlichen Menschen irgend einmal gesehen haben.

Ganz analog dem ersten Entstehen der individuellen Begriffe ist das der allgemeinen. Eine Menge ähnlicher Gegenstände wird wahrgenommen. Die daraus entsprungenen Vorstellungen schmelzen zusammen, nach gegenseitiger Hemmung durch die widerstreitenden Bestimmungen. Das Gleichartige erlangt in der Totalvorstellung ein bedeutendes Uebergewicht über das Verschiedenartige,

wenn auch fremdartiger Zusatz zurückbleibt, der sie hindert, dem wahrhaften allgemeinen Begriff recht nahe zu kommen. Um diesen zu vollenden, bedarf es einer höhern Reflexion, welche die eigene Vorstellung zu ihrem Vorgestellten macht und sie als solche bearbeitet. In der gemeinen Erfahrung sind die Begriffe isolirte Gesammteindrücke des Aehnlichen.

Auf dieselbe Weise entsteht die allgemeine Vorstellung des Raumes.[1]) Die Vorstellung des Ganzen ist mit der Umgebung verknüpft. Wer z. B. den Spiegel an der Wand erblickte, der wird an der Wand zuverlässig vermöge der Reproduction den Spiegel vermissen und suchen, nachdem derselbe weggenommen ist. Hängt aber nunmehr der Spiegel an einer neuen Wand, so entsteht eine neue Verschmelzung. Wird die Stelle des Spiegels abermals verändert, so sollten jene beiden Wände als seine Umgebung zugleich reproducirt werden; allein schon jetzt entsteht eine Hemmung unter den Reihen, welche stets grösser wird, wenn der Spiegel seinen Platz noch öfter verändert. Die Vorstellung wird immer vollständiger isolirt. Es bewege sich nun ein Gegenstand continuirlich vor einem bunten Hintergrund vorüber. Da seine stets veränderte Umgebung immer mit ihm verschmilzt, so muss in der gesammten Reproduction aller Umgebungen sich endlich jede bestimmte Zeichnung und Färbung durch gegenseitige Hemmung auslöschen; aber das Gemeinsame aller dieser Reproductionen, nämlich die Ordnung des Zwischenliegenden, also die Räumlichkeit muss dennoch bleiben. Daher ist nun der Raum selbst, in welchen wir jeden sichtbaren oder fühlbaren Gegenstand als in eine unbestimmte Umgebung hineinversetzen, nichts anderes, als eine unzählbare Menge höchst gehemmter

---

1) Psychologie II. S. 143.

Reproductionen, die von dem Gegenstande nach allen Richtungen ausgehen.

Die Vorstellung des Zeitlichen als eines solchen kommt mit der des Räumlichen darin überein, dass eine Strecke desselben auf einmal vorliegen muss, wie sie zwischen ihrem Anfangs- und Endpunkte eingeschlossen ist. Wenn von einer Reihe wohl verschmolzener successiver Wahrnehmungen am Ende die erste und die letzte wiederholt wird: so reproducirt jede von beiden das Zwischenliegende, aber jede nach ihrer Art. Die Reproduction des Endpunktes stellt die ganze Reihe auf einmal vor Augen, aber mit rückwärts abnehmender Stärke, so dass die vordersten Glieder der Reihe wie in einen dunkeln Hintergrund treten. Zugleich durchläuft die Reproduction des Anfangspunktes alle Glieder von vorn nach hinten; oder eigentlich, sie wirkt auf alle zugleich, aber lässt die frühern eiliger als die spätern hervorkommen, so dass die ganze Reihe in einem unaufhörlichen Uebergehen in allen ihren Theilen schwebend erhalten wird. Die erste Reproduction eröffnet eine Perspective in die Ferne, während die zweite uns dieser Ferne etwas näher kommen lässt.

So liegt dem Räumlichen und Zeitlichen die Reihenform zu Grunde, die dann übrig bleibt, wenn sich die Reproductionen ihres Inhalts hemmen; und nur in der Abstraction kann man die Kategorien von den Reihenformen trennen. Ihre wirkliche Erzeugung ist mit den Reproductionsgesetzen aufs Innigste verwebt.

Die Kategorien zeigen nichts anders an als die allgemeine Regelmässigkeit der Erfahrung nach den Gesetzen des psychologischen Mechanismus. Sie scheinen nur unabhängig von der Empfindung, weil die Eigenthümlichkeit unserer Empfindungen, die sich in ihnen gegenseitig auslöschen, nichts Wesentliches zu ihrer Form beiträgt.

Hätten wir ganz andere Sinne und durch dieselben ganz andere Klassen von Empfindungen, so jedoch, dass die Empfindungen jeder einzelnen Klasse unter einander entgegengesetzt wären und einander hemmten, wie jetzt; die Empfindungen verschiedener Klassen aber sich complicirten, wie jetzt; auch das Zusammentreffen und das successive Eintreten der Empfindungen ebenso geschähe, wie jetzt: dann würde unsere Erfahrung einen andern Inhalt, aber die nämliche Form haben, wie jetzt; und die hinzukommende höhere Reflexion würde die nämlichen Kategorien daraus absondern, wie jetzt.

Die Gesetze der Reproduction mit ihrer Mechanik und Statik sind hiernach zur Grundlage der Kategorien gemacht. Von ihrer Fähigkeit, wahre Erkenntniss zu schaffen, ist dabei nicht die Rede; sondern sie bezeichnen nur die Form, welche unsere gemeine Erfahrung hat, also vor jener metaphysischen Bearbeitung, welche die mit ihren Begriffen verflochtenen Widersprüche herausschafft.

In dem Entwurf der in dieser Weise bestimmten Kategorien knüpft Herbart wiederum an Aristoteles an.[1]) An der Spitze steht die *οὐσία*, das Ding überhaupt, damit gleich die erste Kategorie das anzeige, wovon überhaupt in den Kategorien die Rede ist. Die Merkmale des einzelnen Dinges werden zusammengefasst, da sich die Partial-Vorstellungen wegen der Einheit der Seele compliciren, so dass der Actus des Vorstellens nur Einer ist, soweit die Verbindung reicht. Hingegen der Ursprung der Vorstellung vom Ding überhaupt geht in den Gesammteindruck zurück, der sich aus den Reproductionen unzähliger, zum Theil ähnlicher Dinge allmälig zusammensetzte.

---

1) Psychologie. II. S. 194 ff.

Die andern Kategorien stehen im Dienste der ersten, des Dinges, sei es gegebenes oder gedachtes. Im Begriffe des Dinges ist noch unbestimmt gelassen, was es sei. Es kommt gar kein Vorgestelltes zu Stande, wenn nicht irgend etwas vorgestellt wird als ein Solches und kein Anderes. Demnach ist nothwendig die zweite Kategorie, die der Eigenschaft. Wobei zu bemerken, dass die Eigenschaft entweder durch die Elementar-Vorstellungen, woraus die ganze Vorstellung des Dinges besteht, unmittelbar bestimmt wird, oder durch deren reihenförmige Verbindung. Im ersten Falle heisst die Eigenschaft im engern Sinne Qualität, im zweiten Quantität.

Die Vorstellung der Eigenschaft hängt mit den Urtheilen zusammen. In der Vorstellung des Dinges liegt fortwährend das Aufstreben bestimmter, aber entgegengesetzter und einander hemmender früherer Wahrnehmungen. Sobald nun die zuvor unbekannten Gegenstände theilweise bekannt werden, entstehen Urtheile; die gefundenen Merkmale werden Prädicate eben insofern, als sie von jenem Entgegengesetzten, das zugleich aufstrebte, Einiges hervortreten lassen mit Zurückdrängung des Uebrigen. Je öfter durch dergleichen Urtheile jener unbestimmte Begriff des Dinges oder auch andere unter ihm stehende, minder allgemeine Begriffe gewisser Gattungen und Arten sind bestimmt worden: desto mehrere werden der Vorstellungen, welche den Platz und Rang von Prädicaten einnehmen.

Die Kategorie der Quantität stammt aus den Reproductionsgesetzen, die eins zwischen anderes setzen. Ohne diese würde es ebensowenig eine Kategorie der Quantität geben, als einen Raum und eine Zeit; denn die Einheit der Seele würde die Theile des Vielen so völlig verschlingen und in sich versenken, dass gar kein Mannigfaltiges mehr in ihm könnte geschieden werden. Ge-

sammteindrücke des Aehnlichen geben auch zu den Grössenbegriffen die Grundlage ab.

Die Vorstellungen, welche das Wie des Dinges anzeigen, können auch über das eigentliche Was hinausreichen. Oder, die Vorstellung des Dinges kann einen bestimmten Grund des Ueberganges zu andern Vorstellungen in sich tragen. Dies ergiebt die Kategorie der Relation mit ihren Unterarten. Die Vorstellung des Verhältnisses erfordert, dass zwei Punkte einer Reihenform gegen einander gehalten werden, um den Uebergang von einem zum andern zu bestimmen. Dies kann so vielfältig geschehen, als Reihenformen sind gebildet werden. Ort und Lage sind namentlich dahin zu ziehen, da der Raum die bekannteste aller Reihenformen ist, zu welcher die andern nur Analogien bilden.

Endlich gehört noch zu den Kategorien die in der Urtheilsform entspringende, aber von da auf Begriffe vielfältig übertragene Verneinung. Die Begriffe treten als entgegengesetzte aus einander. Möglichkeit und Nothwendigkeit sind nur eine nähere Bestimmung der Verneinung, wie denn namentlich Nothwendigkeit Unmöglichkeit des Gegentheils ist.

Mit einigen der bekanntesten Unterordnungen wird nun die Tafel der Kategorien so gestellt:

DING.
Gegebenes.
Gedachtes.

EIGENSCHAFT.	VERHÄLTNISS.
Qualität.	Ort und Lage.
Quantität.	Bild u. dess. Gegenstand.
Bestimmte Quantität.	Aehnlichkeit (bei gegenseitigem Abbilden).
Einheit.	
Allheit.	
Das Ganze u. die Theile.	Gleichheit.

Unbestimmte Quantität. Besitz u. dess. Gegenstand.
Vielheit im Ganzen. Wirken und Leiden.
Vielheit ausser dem Ganzen. Reizbarkeit.
Selbstbestimmung.

VERNEINTES.

Gegensatz.
Veränderung.
Unmöglichkeit nebst ihren Gegentheilen.

Soll nicht, wie bisher, in der ganzen Lehre eine Lücke bleiben, so kommen zu diesen dinglichen Kategorien Kategorien des innern Geschehens hinzu.[1])

Wir übergehen, wie nach Herbart die Apperception geschehe und wie gerade der Mensch — im Unterschied vom Thiere — durch die Werke seiner Hand und noch weit mehr durch die Sprache und das Gespräch zur innern Erfassung erregt wird. Genug, sie geschieht. Reihen zeigen sich auch hier. Das Eintreten einer neuen im Empfundenen, Gewussten setzt sich gegen die alte ab. Der Begriff des Uebergehens ist dabei wesentlich. Ebenso erkennt man die Vorstellung einer Reihe in den Begriffen des Begehrens oder Anstrebens und des Verabscheuens oder Zurückstossens; womit sich ausser den Gemüthszuständen noch eine Reihe äusserer Anschauungen zum Begriff des Handelns verbinden kann.

Die aus dem innern Flusse der Vorstellungen erzeugten Reihen werden ähnlichen Gesetzen folgen, wie die, welche gemäss der Succession der Empfindungen zusammenschmelzen. Es werden daher für dieselben Reihen nicht bloss Zustände der Involution und Evolution eintreten, sondern auch eine vielfältige Reproduction und Verschmelzung solcher Reihen, die gleiche Anfänge haben, und eine ähnliche Verkürzung und Isolirung, wie bei den übrigen Be-

1) Psychologie. §. 131. II. S. 246 ff.

griffen. Wie nun die sinnlichen Gesammteindrücke des Aehnlichen zu Begriffen werden, so wird es auch Begriffe der innern Apperception geben. Sollen nun die allgemeinsten Begriffe, die zur Apperception dienen, Kategorien heissen, so wird es deren ebensowohl für die innern Ereignisse, als für die Aussenwelt geben. Sie werden aber nicht Dinge — etwas Stehendes, Beharrendes — sondern ein Geschehen andeuten, weil alles Innerliche im steten Vorüberschwinden ist und nur als ein Fliessen, Uebergehen, als eine Reihe von nicht deutlich getrennten Gliedern vorgestellt werden kann.

Diese Kategorien der innern Apperception werden folgende sein:

Empfinden.
Sehen.
Hören.
Fühlen.
Schmecken.
Riechen.

Wissen.
Erfahren.
Verstehen.
Denken.
Glauben.

Wollen.
Begehren.
Verabscheuen.
Hoffen.
Fürchten.

Handeln.
Sich bewegen.
Etwas machen.
Nehmen und Geben.
Suchen und Finden.

Die vier Hauptkategorien sind nach einem leichten Leitfaden gefunden. Das Empfinden verhält sich zum Handeln wie Herein und Heraus; Wissen und Wollen sind Darin; doch jenes gegen den Eingang, dieses gegen den Ausgang (als bevorstehendes Handeln) hinge-

wendet. Die untergeordneten Begriffe sind dabei ebenso wenig, als bei den obigen Kategorien, die sich auf Dinge beziehen, vollständig anzugeben.

Wir sind bei Herbart aus der logischen Lehre in die psychologische versetzt; und dadurch sinkt überhaupt, aber insbesondere für Herbarts ganze philosophische Ansicht, der Standpunkt der Kategorienlehre zu einer untergeordneten Bedeutung. Denn im Allgemeinen angesehen, ist die wichtige Frage nach der Geltung und Anwendung der Kategorien auf das Reale abgeschnitten, namentlich jene Frage, ob und inwieweit die Kategorien des Denkens Kategorien der Dinge sind. Denn wir bewegen uns nur in den Producten des psychologischen Mechanismus, wodurch die Seele gegen Störungen ihre Selbsterhaltung übt. Aber dies Verhältniss ist bei Herbart noch empfindlicher. Denn alle Begriffe der Erfahrung sind nach seiner metaphysischen Lehre mit Widersprüchen durchflochten und sie widerstreben dergestalt dem Gesetz alles Denkens, dem Princip der Identität und des Widerspruchs, dass sie erst, um überhaupt gedacht zu werden, durch die Methode der Beziehungen eigenthümlich zu bearbeiten und von den Widersprüchen zu befreien sind. Das Ding mit mehreren Merkmalen, das an der Spitze der dinglichen Kategorien steht, wie das Geschehen, das sich in diesen findet und durch die Kategorien der innern Apperception durchgeht, werden ausdrücklich von Herbart in dieser Beziehung betrachtet und zurechtgewiesen.[1]) Die Kategorien laufen daher nur als eine psychologische Nothwendigkeit der gemeinen Erfahrung mit durch und die Metaphysik richtet über sie

1) Hauptpunkte der Metaphysik. 1808. §. 3 ff. S. 30 ff. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. §. 101 ff. 3. Aufl. 1834. S. 152 ff. Allgemeine Metaphysik. 1829. §. 213 ff. II. S. 117 ff.

strenge. Es hängt damit zusammen, dass der Begriff eigentlich nur als isolirter Gesammteindruck gefasst wird. Wenn wir sonst den Begriff nach dem Grunde des Dinges, den er in die Vorstellung desselben eingearbeitet hat, messen und von der Vorstellung unterscheiden: so fliesst er hier mit ihr zusammen und hat seine Begrenzung nur durch den psychologischen Mechanismus der Isolirung. Der Grund wäre schon ein Begriff, den die Metaphysik bearbeiten muss, weil er, wie die verändernde Thätigkeit, mit vermeintlichem Widerspruch behaftet ist.

Dieser Conflict der psychologischen Thatsache und der metaphysischen Forderung ist in dem ganzen Standpunkt Herbarts gegründet. Die Sache läuft zuletzt in die Grundfrage aus, ob That das Ursprüngliche ist, das aller Welt zu Grunde liegt, oder Ruhe. Ist es die That, so ist es nicht das Gesetz der sich gleich bleibenden Identität, durch das sie mit ihrer Bewegung in jedem Punkt durchbricht. Ist es das Gesetz der Identität und damit die Ruhe, so ist nicht einmal der Schein der Thätigkeit und Bewegung zu begreifen. In dieser einfachen Frage drängt sich die Entscheidung über Herbarts metaphysischen Standpunkt zusammen; und wer die Folgen zu übersehen vermag, kann sich von hier aus in ihr zurechtfinden. Die Grenzen, innerhalb welcher das Identitätsgesetz berechtigt ist, sind bei Herbart verkannt, wie wir bereits anderswo nachwiesen,[1]) und damit sind alle die künstlichen Veranstaltungen seiner Metaphysik vergeblich.

Gehen wir indessen in die psychologische Grundlage näher ein.

Zunächst wird alles von dem gegebenen Eindruck beherrscht. Aber das erste Werden einer Vorstellung er-

---

1) Logische Untersuchungen. Abschnitt X. Bd. II. S. 96.

fordert eine Selbsterhaltung der Seele gegen eine ihr fremdartige Störung. Die Seele, eine monadische Intensität,[1] muss wider die Negation aufstreben. Dadurch ist der ganze psychologische Mechanismus bedingt. Es fragt sich, ob diese Ansicht, wornach die Vorstellungen der Seele zu mechanischen Reactionen werden und ihr Ursprung in einer abgedrungenen Nothwehr liegt, gegen die Wahrheit der Sache bestehen kann. Wenn wir unsere Vorstellungen sind oder wenigstens unser edelster Theil in Vorstellungen aufgeht, wenn unsere Bestimmung in dem Wechselverkehr der Vorstellungen mit der Welt liegt: so verträgt sich jene Grundansicht einer wider fremdartige Störung aufstrebenden Selbsterhaltung ebensowenig mit der idealen Richtung unserer selbst wie mit unserm realen Verhalten. In den Eindrücken, in den Vorstellungen, wodurch die Seele mit der Umwelt in Wechselwirkung tritt, ergänzt sie ihr eigenes Wesen. Es handelt sich nicht um eine abgenöthigte Selbsterhaltung, sondern um eine angestrebte Selbstergänzung. Der Eindruck ist keine fremdartige Störung, sondern eine geforderte Erregung. Daher ist nicht Widerstreben das Erste, sondern Aneignung des Aeussern, Auffassung von innen; und es fragt sich insofern zunächst, welches diese That ist und welche Grundbegriffe aus ihr hervorgehen.

Dadurch wird ein anderer Boden gewonnen als die mechanische Reproduction. Bei Herbart wird von der Reproduction die Production erdrückt. Und doch ist es klar, dass diese jener vorangehe und zu Grunde liege. Es kommt nur darauf an, sie darin zu erkennen. Herbart bezeichnet z. B. bei der Aufmerksamkeit als zwei positive Ursachen, die Stärke des Eindrucks und die

1) Psychologie. §. 94. Bd. I. S. 316. §. 120. Bd. II. S. 177.

Empfänglichkeit.[1]) Schwerlich kann man die Empfänglichkeit wie ein rein Passives ohne Action denken. Ihre Thätigkeit wird — wenigstens zum Theil — Richtung auf den Gegenstand sein und Richtung ist nicht ohne Bewegung zu denken. Die Bewegung, die von dem Geiste her der räumlichen begegnet, spielt hier stillschweigend mit. Die Empfänglichkeit geht unmittelbar darauf hin, den Gegenstand des Eindrucks nachzubilden. Diese Nachbildung ist Bewegung.

Wir erläutern, was wir meinen, an einer von Herbart selbst gemachten Bemerkung.[2]) Das ruhende Auge, sagt er, sieht keinen Raum. Im Bemühen, den Raum zu gewinnen, kann man sich über einer kaum merklichen Bewegung des Auges ertappen. Beim Beschauen neuer Gegenstände ist die unaufhörliche Regsamkeit, womit der Blick die Gestalt umläuft, sehr leicht wahrzunehmen. In dieser von Herbart beiläufig bemerkten Bewegung liegt Production vor aller Reproduction; es ist eine ursprüngliche Construction vor jenem nachgebornen Mechanismus der in der Wiederbelebung erzeugten Reihenformen. In allem Eindruck ist eine Thätigkeit des Geistes, und zwar zunächst constructive Bewegung. Ehe wir darnach greifen, aus der Reproduction, die das Nachfolgende ist und noch dazu in uns blind geschieht, die Kategorien abzuleiten, wird es gerathener sein, zu untersuchen, was für sie aus dieser productiven That folgt.

Und überdies giebt es keine Reproduction ohne diese Bewegung. Alle Reihenformen setzen sie voraus. Wir verstehen nicht das Gesetz der sich wieder belebenden Eindrücke ohne die durchgehende Bewegung. Erst durch sie wird es möglich, das Gesetz der sinkenden und sich hebenden Vorstellungen selbst in Linien darzustellen.

---

1) Psychologie. II. S. 223.

2) Psychologie. II. S. 127.

Herbart legt wiederholt [1]) darauf ein Gewicht, dass die Reproductionsgesetze eins **zwischen** anderes setzen. Denn ohne dies würde es keine Kategorie der Quantität geben, sowie keinen Raum und keine Zeit; denn die Einheit der Seele würde die Theile des Vielen so völlig verschlingen und in sich versenken, dass gar kein Mannigfaltiges mehr in ihm könnte geschieden werden. Aber es ist leicht zu zeigen, dass dies Wunder wirkende Zwischen schon die Bewegung und mit der Bewegung Raum und Zeit in sich voraussetzt. Die Reihenformen sind vor dem Zwischen und entstehen nicht erst durch das Zwischen, wie dies demjenigen so erscheinen muss, welcher lieber auf die Gesetze der Reproduction, als auf die geistigen Bedingungen der Production, die Quelle allgemeiner Vorstellungen, achtet. Wer sich auf einen solchen Standpunkt stellt, muss ein Hysteronproteron sehen. Man blickt stromaufwärts und meint nun, dass auch der Strom aufwärts fliesse. Wenn daher die Vorstellung des Raums für eine unzählbare Menge höchst gehemmter Reproductionen erklärt wird, die von dem Gegenstande nach allen Richtungen ausgehen: so wird das Einfache zum Resultat des Complicirten gemacht. Es kann nicht anders sein, weil von Eindrücken und nicht von der That der Bewegung, die den Eindrücken zu Grunde liegt, ausgegangen wird. Man erkennt dies selbige Hysteronproteron, wo der Grund der unendlichen Theilbarkeit des sinnlichen Raumes angegeben wird. [2]) Da das räumliche Vorstellen auf einer abgestuften Verschmelzung einer Vorstellung mit einer Reihe anderer Vorstellungen beruht, so lassen sich zwischen je zwei Resten von Vorstellungen, die sich verschmelzen, noch unzählige andere bestimmen, die eben-

1) z. B. Psychologie. II. S. 200.

2) Psychologie. §. 113. Bd. II. S. 136.

falls ihre Verschmelzungen eingegangen sein können. Man darf die Frage einwerfen, woher diese unendlich vielfache Möglichkeit in endlichen Vorstellungen stamme. Vielleicht dreht sich die Erklärung im Kreise herum. Die unendliche Theilbarkeit des sinnlichen Raumes wird durch ein gleich Unerklärliches, die unendliche Theilbarkeit endlicher Vorstellungen oder durch Vorstellungen, die die unendlich vielfache Möglichkeit von zwischenzuschiebenden Resten in sich tragen, erklärt. Es ist an einem andern Orte nachgewiesen worden, dass auch Herbarts metaphysische Behandlung von Raum und Zeit die Bewegung als das Ursprüngliche stillschweigend voraussetzt, obwol diese gerade als ein in sich Widersprechendes der metaphysischen Berichtigung unterworfen wird.[1]

Weil nach Herbart die Allgemeinheit der Kategorien nur dadurch entsteht, dass sich das wechselnde Nebenwerk von Vorstellungen einander unkenntlich macht und dass die Mannigfaltigkeit in dem Einzelnen sich das Gleichgewicht hält und nur eine entleerte Vorstellung

1) Vergl. die ausführliche Erörterung in des Verf. logischen Untersuchungen. I. S. 137 ff. Es ist dieser Schrift eigen ergangen. Hegelianer haben das anerkannt, was darin gegen Herbart, Herbartianer das, was darin gegen Hegel gerichtet ist. Und doch liegt der Kritik beider Systeme im tiefern Grunde und wenigstens von Einer Seite dasselbe positive Motiv zu Grunde. Die Polemik gegen die absolute Methode der Dialektik ist nicht ohne Gegenpolemik geblieben. Aber die Einwürfe gegen Herbarts Metaphysik sind bis jetzt nicht aufgenommen worden. Vergebens wird man Widerlegungen abschweigen. Mit der Hochachtung, die wir für Herbarts grosse wissenschaftliche Tugenden hegen, fodern wir zur Prüfung und Widerlegung jener in Herbarts Standpunkt eingehenden Kritik auf. Mit der Entscheidung über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit wird über ein ganzes Fundament entschieden, und in dem Fundament über die Zukunft des Gebäudes.

übrig lässt: so kann allerdings eine solche Allgemeinheit, die auf nichts beruht, als auf den zufälligen Hemmungen im Kopfe des Reproducirenden, nicht auf die Nothwendigkeit der Sache Anspruch machen. Es wird sich anders verhalten, wenn vielmehr eine durchgehende That, die sich allenthalben wiederholen muss, wo etwas ist und wo etwas gedacht wird, die Quelle ist.

Endlich muss der bestimmten Scheidung zwischen dinglichen Kategorien und Kategorien des innern Geschehens gedacht werden. Wenn Herbart glaubt, dass die letzten bis dahin übersehen waren: so möchte er namentlich Kants Kategorien nicht in der Allgemeinheit nehmen, in welcher sie ihrer Bestimmung nach gelten müssen. Kants Causalität z. B. umfasst inneres und äusseres Geschehen.

22. Es stand die Kategorienlehre so, wie sie in Schellings Entwurf des transscendentalen Idealismus hingestellt war, als Hegel seine Logik ausdachte.

Noch waren kantische Elemente die gegebene Grundlage, wenn sie auch anders begründet und hin und wieder berichtigt wurden; und selbst in Hegel bleiben die kantischen Gruppen zusammen. In der Lehre vom Sein haben sich die kantischen Begriffe der Qualität, Reales, Negation und Limitation in die verwandten des reinen Seins, des Nichts, des Werdens verwandelt; in der Lehre vom Wesen findet sich unter der Wirklichkeit, wie in Kants Relation, das Verhältniss der Substantialität, Causalität und Wechselwirkung und mit ihnen Kants Begriffe der Modalität, Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit zusammen; im Begriff Kants Quantität [illegible] Allheit, Vielheit, Einheit als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes.

Aber bei Hegel ist die ganze Ansicht verändert; die Kategorienlehre ist zur Metaphysik erweitert. Die Dialektik des reinen Denkens producirt die Definitionen, in

welchen das Absolute sich erfasst. Sie ist mit jeder Kategorie, die sie hervorbringt, die Selbstbestimmung des Denkens zum Sein.

Wenn die Grundbegriffe des Aristoteles bis auf Kant das durchgehende Thema der Kategorienlehre bilden, so sind die kantischen Kategorien das Substrat des Nachdenkens bis Hegel. Aber bei ihm erscheinen die Kategorien in einem überraschenden Zusammenhang und in einem neuen und kühnen Versuch. Es ist das Recht, das das Eigenthümliche in der Geschichte immer geübt, wenn es, gleichwie eine mächtige Woge im Meer kleinere ähnlich gestaltete Wellen auf ihrem Rücken trägt, in den Geistern ähnliche Bewegungen erzeugt, die in Variationen des Grossen eigenthümlich zu sein meinen.

Hegels reines Denken, die absolute Quelle der Kategorien, ist nicht plötzlich hervorgesprungen, sondern liegt in den Systemen als eine alte Voraussetzung vorbereitet.

Plato hatte im sechsten Buch des Staats die Erkenntniss des Intelligibeln in zwei Schnitte getheilt, in die Erkenntniss des Verstandes (διάνοια) und der Vernunft (νόησις). Indem jene, die mathematische Erkenntniss, aus der untern Welt Bilder entlehnt und zwar solche, welche im Vergleich mit den andern hell und klar sind, ist diese die Erkenntniss dessen, was der Begriff unmittelbar ergreift, sich des Sinnlichen keineswegs bedienend, sondern der Ideen selbst durch sich selbst; es ist diese bildlose Erkenntniss die Kraft der Dialektik, welche bis zum Voraussetzungslosen, zum Ursprung des Alls geht. Ist nach dieser platonischen Vorstellung die Mathematik eine reine Wissenschaft des Gedankens, und ist ihr Mittel, das Bild selbst, rein: so ist dies doch immer ein Bild, über welches sich die Dialektik erheben muss. Aber Plato hat dieser Absicht nirgends genügt,

am wenigsten im Parmenides. Aristoteles betrachtete das letzte Allgemeine als ein Unmittelbares (*ἄμεσον*), das der Verstand berühre und nahm den göttlichen Gedanken als Gedanken des Gedankens, als ein Denken, über das nichts anderes Herr ist und das daher nur sich selbst denke. Trotz jener Induction, deren Recht Aristoteles anerkannte und übte, liegt hier im Princip etwas Aehnliches, wie bei Plato. Wo der Gedanke im Grunde der Dinge das Ursprüngliche ist, wie bei Plato die Idee, bei Aristoteles der vom Zweck bestimmte Begriff: da liegt es nahe, diesen ursprünglichen Gedanken, wie er in seiner schöpferischen Einfachheit vor den Dingen und ihrem Bilde ist, unmittelbar ergreifen zu wollen. So keimte im Alterthum die Vorstellung des reinen Denkens, jedoch entwickelte sie sich nicht zu einem deutlichen Vorgang.

Selbst in Spinoza, dessen metaphysische Principien sich in der entgegengesetzten Richtung bewegen, findet sich Verwandtes, da er das befreiende *intelligere* gegen das irrende *imaginari* als die eigentliche Erlösung von allem Uebel hervorhebt. In dem *intelligere*, das aus dem Ganzen, aus der Substanz geschieht, liegt Nothwendigkeit und Ewigkeit; aus ihm fliessen die *ideae adaequatae*, die aus dem Wesen des Denkens folgen. Indessen fehlt bei Spinoza eine genügende Ausführung dieses *intelligere* von der logischen Seite.

Kants Kritik galt zunächst der reinen Vernunft. Indem er sie untersuchte, stattete er sie mit apriorischen Formen aus, wie mit den fertigen Formen des Raumes und der Zeit und mit den Formen der Einheit, welche sich in den Kategorien darstellen. War die reine Vernunft bei Kant als ein mit gewissen Eigenschaften begabtes und gleichsam vorgefundenes Vermögen betrachtet: so waren dadurch Voraussetzungen zurückgelassen, die noch nicht aus ihrem Grunde erkannt waren. Da nun die

reine Vernunft vor der Erfahrung liegen sollte, so konnte auch ihr Grund nur im unabhängigen Denken gesucht werden.

So schien der Gang der Geschichte auf ein reines Denken hinzuweisen, das seine Formen aus sich hervorbringt. Setzt man die eigenthümliche Beschränkung bei Seite, in welche Kant die Erkenntniss Gottes einschloss: so lag noch mehr vorgebildet da. Plato hatte die Vernunft, Spinoza das *intelligere*, beide im Gegensatz gegen das sinnliche Bild, auf das Unbedingte gerichtet und hatten sich damit in jenen Grund gestellt, welcher alles bedingt. Daher schien in diesem Zusammenhang das reine Denken und das göttliche Denken zusammenzufallen.

War auf diese Weise in frühern Systemen das reine Denken angedeutet, so vollzog es Hegel auf seine Weise.

Um das reine Denken herzustellen, wird es zunächst von allem Inhalt gereinigt. Das Zufällige wird ausgelöscht; das Denken setzt nichts voraus; es hat nur sich, aber sich selbst in seiner Kraft.

Es wird für die Logik, welche die Kategorien hervorbringt, gefordert, im Gegensatz gegen alle Anschauungen, selbst gegen die abstract sinnlichen Vorstellungen der Geometrie, sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen.[1])

Wie verfährt nun dies reine, bildlose Denken, um aus sich die Grundbegriffe zu erzeugen? Seine ersten Schritte sind oft besprochen. Indem es sich zunächst über das reine Sein besinnt, welches ihm nach der Ausleerung alles Inhalts übrig geblieben, findet es das reine Sein dem Nichts gleich; und indem es diese Gleichheit des Entgegengesetzten — das reine Sein und das Nichts

1) Hegels Encyklopädie. §. 19., vergl. §§. 14. 17. 78.

— streng erfasst, ist der eine Begriff, was der andere ist. Indem daher beide Begriffe in einander übergehen, haben sie schon ihre Natur verwandelt; das Denken erkennt sie als das Werden. Diese ersten Schritte sind darum ein belehrendes Beispiel, weil sich dasselbe wie das Grundgesetz wiederholt. Jeder Begriff hat in seiner Grenze schon sein Gegentheil an sich — das ist die Negativität, die in ihm liegt — und erkennt sich mit seinem Gegentheil durch die Beziehungen, in welchen sich beide ausgleichen, als eins und dasselbe; das ist die Identität, wodurch sie zusammengehen. Das reine Denken wird auf diese Weise, indem es die eigene Verwandlung seiner Stadien erkennt, von einem Begriffe zum andern fortgezogen. Es bringt keine Gestalt, kein Bild hervor, sondern es reflectirt nur über sich selbst und findet sich dadurch immer in neuen Zerfällungen und Vereinigungen der bildlosen Negation und Identität. Auf diese Weise werden die Kategorien und das Denken hat dabei nur das Zusehen in dem Vorgang der sich selbst in immanentem Zusammenhange erzeugenden Positionen und Negationen und neuen Positionen.

Es kann an diesem Orte eine Darstellung und Beurtheilung der Kategorien gefordert werden.

Was die Darstellung betrifft, so würde sie die ganze Logik Hegels zusammenfassen müssen. Wer sich einmal mit den dialektischen Mitteln bekannt gemacht hat, welche bei der Erzeugung der Begriffe immer wiederkehren, wer sich insbesondere in den Uebergangspartikeln zurechtgefunden hat, wird den künstlichen Bau ohne grosse Kunst zu überblicken lernen. Daher lässt sich es auch Hegels ausführliche Logik wohl gefallen, dass sie ins Enge gebracht werde. Sie erschien in den Paragraphen der Encyklopädie zusammengedrängt; Erdmann bereitete sie noch compendiarischer zu, wenn auch mit

einigen Veränderungen;[1]) Michelet brachte sie sammt zwischengelegten historischen Seitenblicken in leichten Bewegungen auf kaum dreissig Seiten zurück.[2]) Wir dürfen daher den, der hier eine Darstellung der hegelschen Logik sucht, auf obige Gewährsmänner verweisen. Die eingerissenen Abweichungen müssen wir der Schule Hegels überlassen, wenn es noch eine solche giebt.

Der Beurtheilung überheben wir uns hier, da wir sie an andern Orten versucht haben und ein wesentliches Missverständniss darin nicht nachgewiesen ist.[3])

Hegel ist darin gross, dass er in allen Gestalten des Daseins die objective Vernunft will und sie als das Erste hinstellt. Aber sein Fehler liegt in der Verkehrung dieser objectiven Vernunft durch die dialektische Methode, die in ihrer Kühnheit über die menschlichen Mittel hinausgreift und unter dem Namen der Nothwendigkeit ein Gewebe von Irrthümern flicht.

Hegels reines Denken denkt nicht, wie es vorgiebt, voraussetzungslos, sondern begeht stillschweigend unzu-

1) Jo. Ed. Erdmann Grundriss der Logik und Metaphysik. 2. Aufl. Halle 1843.

2) Karl Ludwig Michelet Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Berl. 1838. II. S. 715 ff.

3) Logische Untersuchungen. I. S. 23 ff. über die dialektische Methode überhaupt und in Bezug auf besondere Punkte. I. S. 133 f. S. 188 f. über Raum und Zeit, I. S. 218 ff. über die Materie, I. S. 245 ff. über continuirliche und discrete, I. S. 253 ff. über intensive und extensive Grösse, II. S. 58 ff. über den Zweck, II. S. 131 ff. über die modalen Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit, II. S. 190 ff. über die Entwickelung des Urtheils, II. S. 251 ff. über den Schluss u. s. w. Vergl. des Verf. kurze Erörterung der wichtigsten Punkte: Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften. Leipzig 1843.

[illegible] Voraussetzungen der Anschauung und der Erfahrung, die oft keinen andern Grund haben, als die Anknüpfungen der Ideenassociation und daher den Zufall statt der Nothwendigkeit einführen. Der geschlossene Zusammenhang, den angeblich das reine Denken rein aus sich selbst hervorbringt, löst sich an den wichtigsten Punkten in geborgte Begriffe auf, die um so unsicherer sind, als für dies stillschweigend geliehene Gut kein Grund Bürgschaft leistet.

Die Negation und die Identität treiben in der Dialektik, welche die Kategorien hervorbringen soll, ihr unberufenes Wesen. Sie sind die Mittel des schöpferischen bildlosen Denkens. Allerdings ist die Negation (als non-a), im logischen Sinne gefasst, bildlos; aber dann erzeugt sie nichts, sondern hält nur ab. Die hegelsche Negation ist indessen reale Opposition, aber als solche aus dem reinen bildlosen Denken nicht zu gewinnen. Die Identität ist, als logische Ausgleichung zweier Begriffe gefasst ($a = a$), eine bildlose Reflexionsbestimmung. Indessen die hegelsche Identität, wodurch die Begriffe als concret verwachsen, will ein reales Ineinander wirken und dabei ist stillschweigend die bildende Anschauung thätig. Die Uebergänge sind darum gemacht, weil die Begriffe nicht aus einem anschaulichen Ursprung w e r d e n. Da hiernach die Mittel dem reinen Denken versagen, so wird es in sich unmöglich. Seine erzeugende Kraft ist künstlicher Schein, indem nur die Vorstellungen, von denen zunächst, um das Denken auszuleeren und zum reinen zu machen, abstrahirt wurde, eine nach der andern aus dem Hintergrund der Gedanken zurückspringen und nun wie hervorgebrachte Ergänzungen aussehen. Die dialektische Methode, in der das reine Denken nur der Entstehung der Begriffe zuschauen sollte, ist weit davon entfernt, ein genetisches Verfahren zu sein.

Wer für diese kurzen Behauptungen die ausführliche Begründung sucht, den dürfen wir auf die oben bezeichneten Erörterungen verweisen.

Es ist ein wichtiger Ertrag, dass es ein reines Denken in Hegels Sinne — ein reines Denken im Gegensatz gegen alle Anschauung — nicht geben kann. Soll das reine Denken einen Sinn haben, so muss es das Princip der bildenden Anschauung in sich tragen. Sonst bleibt, wenn man genau und ehrlich verfährt, zwischen Denken und Sein eine Kluft befestigt, über welche man vergeblich leichten Fusses und mit einigen dialektischen Sprüngen hinüberzuhüpfen meint. Trotz des Monismus in der Absicht herrscht bei Hegel in der Ausführung Dualismus der Methode und des Stoffs.

23. Die Geschichte der abgeschlossenen Systeme läuft hier zu Ende. Wenn wir darin die Kategorienlehre überblicken, so bemerken wir eine logische Behandlung und eine psychologische, jene, der ursprünglichen Bestimmung getreu, z. B. bei Aristoteles, Kant, Hegel, diese z. B. bei Locke, Herbart. Setzt man die letztere zunächst bei Seite und bedenkt man ferner, dass solche Bildungen der Prädicamente, wie bei den Stoikern, bei Plotin, bei Campanella, vergebens zur Anerkennung aufstrebten: so bleiben nur drei hervorragende Gestaltungen übrig, Aristoteles, Kants, Hegels Kategorienlehre. Die dialektische Betrachtung wird vielleicht nicht säumen, ihr triadisches Gesetz sogleich auf diesen Fall anzuwenden, inwiefern nämlich Hegel die objective Bestimmung der aristotelischen Prädicamente mit der subjectiven bei Kant in eine höhere Einheit zusammenfasse. Es würde sich dies zwar schön ausnehmen, aber wäre nicht wahr. Denn da eine solche Verschmelzung in keiner einzelnen Kategorie nachgewiesen werden kann, so trifft sie überhaupt nicht zu.

Aristoteles hatte, da er seine Kategorien bestimmte, an den Elementen des Satzes einen Leitfaden; aber dieser konnte ihn nicht bis zu dem der Natur nach Frühern führen, das er sonst auch in dieser Lehre als das eigentlich Bestimmende anzuerkennen geneigt ist. Die logische Subsumtion bleibt darum mangelhaft, weil der Ursprung der Begriffe nicht mit der Entstehung der Sache Hand in Hand geht. Kant ordnete die Stammbegriffe des Verstandes nach den in der Logik zusammengestellten Unterschieden des Urtheils; aber sie sind ihm fertige Formen, die in unserm Verstande bereit liegen. Daher dringt Fichte auf ihre Entwickelung aus der Einheit, und will sie im Werden anschauen; aber er sucht die Quelle in einer einseitigen That des Ich. Die Kategorien bleiben ihm subjectiv, wie bei Kant. Hegel scheint diese Mängel zu vermeiden. Was bei Aristoteles fehlte, ergreift er kühn. Die Kategorien sind die Selbstbestimmungen des Denkens zum Sein; es sind die ewigen Begriffe, welche den Dingen zu Grunde liegen. Die Kategorien wurzeln also in dem der Natur nach Frühern. Zugleich soll das Denken sie mitten in der schöpferischen That werden sehen. Das Metaphysische und das Logische ist daher eins geworden. Aber das reine bildlose Denken, die Hypothese dieses ganzen Versuchs, ist vergeblich. Das Denken, aus dem die bildende Anschauung stammt, kann seine Grundbegriffe nicht aus dem Grau reflectirender Abstractionen und deren sich verwischenden Combinationen schöpfen, zumal diese schon die Anschauung voraussetzen. Herbart, der den Kategorien keinen metaphysischen Werth lassen kann, findet die psychologische Quelle in der Reproduction der Vorstellungen. Aber die Empfänglichkeit des Eindrucks, welche vorangehen muss, setzt eine Thätigkeit voraus und die Reproduction schliesst eine Production ein. Diese Thä-

tigkeit, diese Production weist auf einen andern und tiefern Ursprung der Grundbegriffe hin.

Wer diese Mängel überblickt, welche an den geschichtlichen Gestaltungen der Kategorien hervortreten: wird die Nothwendigkeit einer neuen Begründung anerkennen und die Warnungen, die darin liegen, für die Prüfung eines neuen Entwurfs beachten. Der Verf. erlaubt sich über den von ihm unternommenen Versuch einige Bemerkungen hinzuzufügen, die bestimmt sein mögen, das Wesen der ganzen Auffassung zu erläutern.[1])

24. Zunächst sind die realen und modalen Kategorien zu unterscheiden, jene die Grundbegriffe, unter welche wir die Dinge fassen, weil sie ihr Wesen sind, diese die Grundbegriffe, welche erst im Akt des Erkennens entstehen, indem sie dessen Beziehungen und Stufen bezeichnen. Indem die realen Kategorien, wie z. B. Substanz, Quantum, die Dinge unmittelbar bezeichnen, werden die modalen, wie z. B. Erscheinung, Mögliches, insofern nur mittelbar von den Dingen ausgesagt, als sie immer einen Bezug des Erkennens zu den Dingen mitbegreifen. Die aristotelischen Kategorien umfassen nur die realen. In der Aufgabe der logischen Wissenschaft, welche, um das Denken zu verstehen, das Verhältniss des Denkens zum Sein erforscht, liegt diese Unterscheidung der realen und modalen Kategorien nothwendig. Denn die Grundbegriffe sind entweder Grundbegriffe des Seins oder des Denkens. Da es aber kein Denken geben kann ohne das gegenüberstehende Sein, an dem es arbeitet: so werden die Grundbegriffe des Denkens (die modalen Kategorien) zugleich Grundbegriffe der Dinge,

1) Siehe des Verf. logische Untersuchungen. Abschnitt VII. Die Kategorien aus der Bewegung. Bd. I. S. 278 ff. Abschnitt IX. Die Kategorien aus dem Zweck. Bd. II. S. 72 ff. Abschnitt XI. Die modalen Kategorien. Bd. II. S. 97 ff.

inwiefern diese gedacht werden und daran das Denken reift.

Es folgt hieraus noch etwas Wesentliches für die Ordnung der Ableitung. Die modalen Kategorien entspringen aus einer Einsicht in den Vorgang des Erkennens, der in die Dinge eindringt. Daher muss dieser und mit ihm müssen die realen Kategorien, die zu seinem Wesen gehören, vorangehen.

Soll sich das Denken nicht in seinen eigenen Gebilden verfangen, soll es überall zu dem Sein Zugang haben: so muss es die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit den Dingen in sich tragen. Es kann nur, indem es die Grundthätigkeit mit dem Sein theilt, dies dadurch aus sich selbst verstehen. Ohne eine solche gemeinsame und vermittelnde Thätigkeit im Denken kann es keine Erkenntniss der Dinge geben; denn es würden sich sonst die Dinge gegen das Denken und das Denken gegen die Dinge absperren. Erst indem Eine Thätigkeit über beide übergreift, wird das Erkennen möglich. Als eine solche Thätigkeit, welche das Denken und das Sein gleichmässig bestimmt, ist die constructive Bewegung nachgewiesen worden.[1]) Durch die im Geiste frei gewordene Bewegung, die der Ursprung der mathematischen Welt ist, wird es möglich, in die Bewegung einzugehen, welche der Entstehung der Dinge zu Grunde liegt. Diese constructive Bewegung ist die allgemeine Bedingung des Denkens und, indem sie Raum und Zeit, Figur und Zahl aus sich hervorbringt, ist sie in sich productiv. Daher lassen sich die Producte dieser vermittelnden Thätigkeit, in Begriffe gefasst, als Kategorien, als allgemeine Grundbegriffe bestimmen.

---

1) Logische Untersuchungen. Abschnitt III bis VI. S. 100 bis S. 277.

Die constructive Bewegung ist eine geistige That, welche nicht erst von der Erfahrung abhängt, aber diese möglich macht. Indessen dies reine Denken, wenn man es so bezeichnen will, ist nicht mehr bildlos, sondern ist das Princip aller Anschauung. Sind daher die Grundbegriffe darauf gegründet, so sind sie zugleich anschaulich; und es bedarf keines Schematismus, um erst die Verstandesbegriffe auf die Erfahrung anwendbar zu machen.

Da die constructive Bewegung Figur und Zahl erzeugt, so liegt in dieser erzeugenden That die Kategorie der Causalität, und zwar, wenn es ohne diese Bewegung kein Denken giebt, die Causalität mit ihrer allgemeinen Berechtigung.

Wenn sich durch dieselbe constructive Bewegung, wie in der Figur und Zahl, ein Ganzes absetzt und abschliesst: so enthält ein solches relativ selbstständiges Ganze den Grundbegriff der Substanz.

Das Verfahren oder die Handlungsweise der Erzeugung ergiebt das, was im weitesten Sinn die Kategorie der Form heisst, welche die Materie befasst. Indem sie die Substanzen determinirt und zu eigenthümlichen Bewegungen bindet, so dass an denselben Causalität haftet, wird durch dies Grundverhältniss die Qualität im weitesten Sinne erzeugt. Unmittelbar aus der stetigen Bewegung folgt das Quantum und aus dem gleichartigen Ursprung desselben die Messbarkeit, das Maass. Inhärenz und Wechselwirkung ergeben sich, inwiefern die Qualitäten theils von der Substanz befasst werden, theils zusammen die Substanz in ihrer Aeusserung bilden.

Was hier angedeutet ist, findet sich in den logischen Untersuchungen ausgeführt. Wir sehen die Kategorien als Begriffe von Grundverhältnissen durch die constructive Bewegung werden, und sie sind nichts als diese fixir-

ten Grundverhältnisse. Sie sind darum in sich klar, weil sie, vorausgesetzt, dass die constructive Bewegung die Grundthätigkeit des Denkens ist, stillschweigend in jeder Aeusserung des Denkens enthalten sind.

Die reine Mathematik, deren Gegenstände, ein Erzeugniss des Geistes, in keiner Erfahrung gegeben sind, da das empirische Gegenbild nicht mehr dem Begriff entspricht,[1] ist mit ihrer wissenschaftlichen Bedeutung ein Beleg für diese apriorischen Kategorien der constructiven Bewegung. Sie erfüllt im Besondern eigenthümlich, was in den Grundbegriffen in nackter Allgemeinheit hervorgehoben ist. Es ist dadurch für die Kategorien eine reine Grundlage gewonnen. Wir dürfen diese Stufe der realen Kategorien die mathematische nennen.

Aber die Bewegung liegt — davon wurde in der gesuchten Vermittelung ausgegangen — ebenso als eine Grundthätigkeit den Dingen zu Grunde. Wie sie im Denken constructiv wirkt, so ist sie in der Materie das Erzeugende. So weit wir Vorstellungen von der Materie haben, haben wir sie durch die Bewegungen, in welchen sie sich äussert. Die Sinne, deren Object die Materie ist, empfinden nichts als specificirte Bewegungen. Die für einfach gehaltenen sinnlichen Qualitäten lösen sich der physikalischen Untersuchung in Bewegungen von verschiedener Gestalt und verschiedener Intensität auf. Ist es die Aufgabe, die raumerfüllende Materie in ihrer innern Möglichkeit zu begreifen, so geschieht es durch anziehende und abstossende Bewegungen.[2] So weit überhaupt die Natur reicht, reicht die Bewegung.

---

1) Vergl. logische Untersuchungen I. S. 203 ff. S. 224 ff. S. 257 ff.

2) Siehe logische Untersuchungen im VI. Abschn. Bd. I. S. 195 ff., vergl. in Bezug auf die Sinne: George die fünf Sinne. 1846. S. 29 ff.

Hiernach ist die Bewegung dem Denken und den Dingen gemeinsam. Wie sie im Denken das Bild erzeugt, erzeugt sie in den Dingen Gestalt und Eigenschaften. Wenn Bewegungen und nichts anders Gegenstand der Sinne sind, so wird dadurch bestätigt, dass die constructive Bewegung Princip aller Anschauung ist.

Es folgt hieraus für die aus der Bewegung entworfenen Kategorien Wesentliches. Im Geiste erzeugt haben sie in den Dingen Anwendung. Die Kategorien sind keine imaginäre Grössen, keine erfundene Hülfslinien, sondern ebenso objective als subjective Grundbegriffe. Die mathematischen Kategorien werden im Materiellen erfüllt.[1]) Jene erste Grundlage bleibt, aber es tritt ein eigenthümliches Element hinzu, das im Unterschiede von der selbstthätig erzeugenden Bewegung auf dem mathematischen Gebiete durch die Sinne gegeben wird. Das geschlossene Ganze, das auf der ersten Stufe z. B. in der Figur und Zahl erschien, wird nun zur materiellen Substanz; die durch die Form bestimmten Qualitäten werden zu gebundenen Kräften u. s. w. Während auf der ersten Stufe die Materie mit der Form durch die Weise des erzeugenden Verfahrens entstand, wird auf dieser Stufe die Materie empfangen und angeeignet; aber dies geschieht nur durch die Auffassung ihrer Formen, welche sich in verschiedener Weise den Sinnen darstellen, durch eine geistige Loslösung der Formen von der Materie. Wenn nun auf diesem Felde der Geist durch die Formen herrscht, deren Grundverhältnisse die Kategorien aus-

1) Schon Kant hat in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften. 2. Aufl. 1787. S. 85., und zwar in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik aus den bewegenden Kräften den Begriff der Momente bestimmt, worauf die specifische Verschiedenheit der Materie zurückgeht, z. B. den Begriff des Flüssigen, Starren, Elastischen.

sprechen: so ist dies immer nur durch die allen Formen zu Grunde liegende Thätigkeit der Bewegung möglich. Es bestätigt sich dadurch die erste Quelle der realen Kategorien.

Auf dieser Stufe herrscht die sinnliche Anschauung, in welcher sich der zum Denken erweckte Geist zunächst vorfindet und von welcher er trotz aller Abstractionen immer wieder umfangen ist. In ihr beharrt die Menge der Menschen Zeitlebens und von ihr aus bilden sich in den Köpfen stillschweigend die Grundbegriffe, indem sich darin die in den Anschauungen wiederkehrenden Grundverhältnisse absetzen und einprägen, während das wechselnde Beiwerk und die veränderliche Zuthat in den unbestimmten Hintergrund tritt und sich gegenseitig stört und verwischt. Die im Geiste frei werdende constructive Bewegung verlangt schon eine wissenschaftliche Aufmerksamkeit; aber dies thut ihrem Rechte keinen Eintrag. Sie bleibt das Ursprüngliche, mag sie auch im Umgang mit den Bewegungen und Formen der Dinge angeregt und geschärft werden.

Bis dahin ist eine physische Thätigkeit dem Geiste zugesprochen, und aus dieser physischen Thätigkeit, inwiefern sie mit ihren Grundverhältnissen und Erzeugnissen im Geiste bewusst und frei wird, sind die Grundbegriffe abgeleitet.

Aus der bewussten Richtung der constructiven Bewegung im Mathematischen entspringt schon mehr als blind wirkende Causalität; es wird durch dieselbe auf dem Gebiete der menschlichen Thätigkeit der grosse Begriff des Zweckes möglich und in der Natur erkennbar.

Soweit die nackte Bewegung herrscht, herrscht die blinde Ursache. Die Erscheinung liegt dem Gedanken als ein Vorangegebenes vor, das er sich wie ein Fremdes aneignen soll. Im Zweck ist es anders. Wo wir ihn

selbst üben, lassen wir uns nicht von der Vergangenheit und Gegenwart treiben, sondern folgen dem Gedanken der Zukunft. Wo wir ihn, wie im Organischen, verwirklicht vorfinden, ist das Sein von einem zu Grunde liegenden Gedanken, von einem Bezug auf das im Gedanken vorgebildete Ganze bestimmt. Das Sein ist nicht mehr dem Denken fremd, sondern das Sein ist im vorangegangenen Denken gegründet. Es geschieht dies im ethischen Rathschluss bewusst und erscheint wie bewusstlos in jeder Thätigkeit des gegliederten Lebens.

Dieses Grundverhältniss kann sich den Kategorien einbilden, und sie erheben sich dadurch zu einer höhern Stufe. Die wirkende Ursache, vom Zweck bestimmt, wird zum Mittel. Wenn dem Bau der Substanz der leitende Gedanke zu Grunde liegt, so wird sie in verschiedener Abstufung zur Maschine oder zum Organismus. Von hier aus empfangen alle Kategorien einen tiefern Sinn, ein inneres Maass. Die physischen Kategorien verwandeln sich in organische, in welchen alles durch den inwohnenden Zweck des Ganzen bestimmt wird. Die specifische Differenz ist der Zweck, der sich wie ein regierender Mittelpunkt in die Grundbegriffe einsenkt. Ohne die vorangegangene constructive Bewegung und die daraus entsprungenen Grundbegriffe, wodurch allein eine solche Vermittelung möglich ist, dass das Denken in die Dinge eindringe und die Dinge in das Denken aufgenommen werden können, wäre der verwirklichte Zweck unerkennbar. Indessen werden die mathematischen und physischen Kategorien durch den Zweck, wie das Allgemeine durch den artbildenden Unterschied, bestimmt und vertieft. [1])

---

1) Diese geistige Metamorphose der Kategorien ist in den logischen Untersuchungen Abschnitt IX. Bd. II. S. 72 ff. dargestellt.

Es ist dadurch schon die ethische Stufe vorgebildet, auf welcher nicht, wie in der Natur, der Zweck des Ganzen blind verwirklicht, sondern erkannt und mit freiem Bewusstsein ausgeführt wird. Alle sittlichen Begriffe ruhen auf dem Zweck, der als göttliche Bestimmung dem Menschenleben zu Grunde liegt, aber auf dem in Erkenntniss und Gesinnung aufgenommenen Zweck. Das Gute wird an dem unbedingten Zweck gemessen. Es ist der Zweck der grosse vereinigende Mittelbegriff zwischen der Natur, in welcher er das Organische bauet und bildet und hält, und dem sittlichen Reiche des Menschen, in welchem er zu der Idee der That wird. Wir nennen einen grossen Theil der ethischen Kategorien Tugenden. Es ist nachgewiesen worden, dass sie aus den organischen Kategorien durch die hinzutretende Erkenntniss und Gesinnung hervorgehen, wie z. B. das lebendige persönliche Maass, in welchem die Anschauung des Mathematischen nicht aufgegeben ist, zu jener σωφροσύνη wird, die wir, obwol nicht ohne Beschränkung, Besonnenheit übersetzen.[1])

Auf solche Weise bestimmen sich die Kategorien aus der ersten Weite zu den Gestaltungen derjenigen Begriffe, welche dem menschlich Höchsten zu Grunde liegen. Es geschieht in gesetzmässiger Abfolge und durch das Verfahren, das alle scharfe Begriffsbestimmung bedingt, indem immer die frühere Stufe als das Allgemeine durch den artbildenden Unterschied zu einer neuen und mehr besondern erhoben wird. Der Fortschritt von der ersten Stufe, dem Reiche der in der Form sich offenbarenden Bewegung, zur zweiten trifft die Materie, in wel-

1) Diese Umwandlung der organischen Kategorien in die ethischen auf der Grundlage der mathematischen und physischen ist in den Grundzügen dargelegt worden Logische Untersuchungen II. S. 86 ff.

cher das Mathematische sich erfüllt, der Fortschritt von der zweiten Stufe zur dritten den uranfänglich bestimmenden Gedanken, der Fortschritt von der dritten zur vierten Stufe das mit diesem Gedanken eins gewordene Subjective. Das wichtigste Moment ist immer die Erhebung der Kategorien durch den Zweck; denn es liegt darin der Wendepunkt der Weltansicht.

Es erhellt hier zugleich, was von dem Einwurf und Vorwurf derer zu halten ist, welche in oberflächlicher Betrachtung des Umstandes, dass die vermittelnde Bewegung für die nächste Aufgabe erklärt wurde, die Sache so fassten, als sei darin die ganze Aufgabe gesetzt worden. In jener sich steigernden Determination liegt die Widerlegung, aber zugleich die Hinweisung, dass ohne die constructive Bewegung, welche die elementare Bedingung ist, die höhern Stufen unmöglich sind.

Was das Verfahren des Fortschritts anbetrifft, so darf man es nicht Dialektik nennen, weil etwa in der höhern die niedere Stufe zum Mittel herabgesetzt und als aufgehobenes Moment enthalten sei. Das sind trübe Vorstellungen und man müsste dann auch den Fortschritt in der stoischen Kategorienlehre oder in der aristotelischen Abstufung der Seelenvermögen als dialektisch bezeichnen. Es ist keine Deduction aus der Selbstverwandlung der Begriffe, sondern eine Gestaltung aus denselben Principien, wodurch sich die Wissenschaften der Dinge unterscheiden und entwickeln. Wo sich, wie in der Definition, das Allgemeine zum Besondern bestimmt, da wird immer das Allgemeine zur Grundlage, zum Substrat und Träger der besondern Richtung, aber es bleibt zugleich die thätige Bedingung derselben. Auf ähnliche Weise verhält sich die Bewegung zum Zweck. Der alte logische Weg, auf welchem das Allgemeine durch den artbildenden Unterschied bestimmt wird, bleibt der modernen Dialektik

fremd. Freilich ist nach Fischarts Spruch im Mischen gut Fischen. Aber wir thun gegen diesen Fischfang der Dialektik in der Vermischung der Begriffe beharrlich Einsage.

Es lässt sich noch eine höhere und letzte Stufe der Kategorien denken, jene Umgestaltung, durch welche der bedingte Inhalt ins Unbedingte gefasst wird, die Uebersetzung der Grundbegriffe ins Absolute. Die philosophischen Systeme vollziehen diese That; und es wird dann aus der Ursache die Ursache seiner selbst (*causa sui*), aus der endlichen Substanz ein Begriff der Substanz im Sinne Spinoza's, aus dem relativen Zweck der absolute Selbstzweck. Auch lässt sich, wie überhaupt die wirkende Ursache durch den Zweck erhoben wird und einen geistigen Inhalt empfängt, die *causa sui* mit dem absoluten Zweck vereinigen und ihm unterordnen. Die Metaphysik, die bis zur Theologie aufsteigt, bildet diese Grundbegriffe; und man kann, will man nur den Namen nicht anders als im metaphysischen Sinne verstehen, diese Stufe der Kategorien die theologische nennen. Indessen darf man die Entstehung dieser Begriffe und ihre innere Schwierigkeit nicht verkennen. Das Absolute als solches übersteigt die Anschauung, während sich die Kategorien mitten in der Anschauung bildeten und ausbildeten. Dadurch drehen sich die Begriffe auf eine Weise um, die der Auffassung der frühern Stufen geradezu widerspricht. Wenn sonst die Causalität Inbegriff mehrerer Bedingungen ist und erst aus dieser Vereinigung ihr Wesen verstanden wird,[1]) so ist in der *causa sui* absolute Einheit ohne Bedingungen ausser sich selbst. Es ist folgerecht, diesen Begriff zu setzen, aber schwer, die Vorstellung zu vollziehen. Indem ferner der Zweck nur da ist, wo die

1) Logische Untersuchungen. II. S. 101 ff.

entzweite Vielheit für die Einheit eines Gedankens wirkt,[1]) entsteht die grosse Frage, wenn man den Begriff des absoluten Zwecks zerlegt und ausführt, woher denn überhaupt die Vielheit stammt. Während die endliche Substanz ein begrenztes Ganze ist und nur als solches überblickt und begriffen wird: muss in der absoluten Substanz gerade der Begriff der Grenze in dem Sinne gelöscht werden, in welchem er die endliche abschliesst. Die übrigen Kategorien, welche von der Causalität und Substanz wesentlich abhängen, tragen ähnliche Schwierigkeiten, ähnliche Verkehrung ihres bisherigen Wesens in sich.

Die absoluten Kategorien werden durch einen andern Vorgang, als wie die physischen aus den mathematischen, die organischen aus den physischen und die ethischen aus den organischen wurden. Dort blieb die Grundlage der vorangegangenen Stufe, das begrenzte Erzeugniss der constructiven Bewegung, und es traten nur noch Bestimmungen hinein. In den absoluten Kategorien soll eben diese Grundlage der Begrenzung aufgehoben werden. Daher bedarf hier die Speculation einer Vorsicht, der sie sich gerade an diesem Orte gern begiebt, um sich in dem Schein grossartiger Constructionen oder einer tiefsinnigen Dialektik zu spiegeln. Sie vergisst dann, dass die Erkenntniss des Absoluten, so lange man logische Strenge fordert, nur einen indirecten Beweis zulässt, und dass der theosophische Process, der Gottes Werden schauen will, den Kreis philosophischer Erkenntniss verlässt.[2]) Der endliche Verstand, der in consequentem Gange den Begriff des Unendlichen erreicht, sucht nach endlichen Analogien, um es wie die Dinge im Werden zu begreifen. So denkt man sich z. B. die Ursache seiner selbst

1) Logische Untersuchungen. II. S. 16 ff.

2) Vergl. logische Untersuchungen. II. S. 338 ff. S. 348 ff.

(*causa sui*) nach dem Lebendigen, das sich aus sich bewegt, oder nach dem Ich, dessen Selbstbewusstsein die eigene That ist. Aber das Lebendige hat unzählige Bedingungen seiner Selbstbewegung ausser sich, wie das Ich die Gegenstände, ohne welche es sich nicht zum Selbstbewusstsein zusammennimmt; und doch halten wir uns an diesem schwachen Leitfaden, wenn wir den grossen Begriff dessen, der das Leben aus sich selbst hat, nicht bloss setzen, sondern zur Vorstellung vollziehen. Wie wir auch das Abhängige zum Unabhängigen potenziren, es wird nie das Absolute.

Es liegt hier der Grund, warum es nicht rathsam oder nicht möglich ist, den umgekehrten Weg einzuschlagen, und statt vom Niedern zum Höhern, zum Zweck und Endzweck, aufzusteigen, aus dem Höhern das Niedere als das Mittel zu bestimmen und statt aus der Basis die Spitze zu suchen, von der Spitze aus die Basis zu entwerfen. Denn dann liegt doch der Anfang im Absoluten, das allerdings das Prius der Dinge ist, aber das wir uns nur deutlich machen, wenn wir fragen, von welchem Wesen es sein müsse, damit es der Welt, die uns offenbart ist, im Begriffe genüge.

Unsere Erkenntniss des Absoluten ist ein solcher Rückschluss von dem Gegebenen her. Es kommt daher darauf an, die Einheit einer Weltanschauung zu gewinnen und von ihr her das darin kund gethane Absolute zu ergreifen, die That, die im Anfang war und die das Ende ist, das Ideale, worin das Reale wurzelt.

Wo das Gegebene der Boden ist, da ist allerdings Empirie; wo indessen von diesem Boden aus der Gedanke gesucht wird, der den Dingen zu Grunde liegt, da ist das ohne den verwandten apriorischen Gedanken nicht möglich. Jedoch ohne Empirie giebt es keine Durchdringung des Idealen und Realen, das Ziel aller Philosophie.

Die Kategorien ruhen auf einer geistigen That, der constructiven Bewegung, die als ursprünglich anerkannt wird, sobald man sich der eingewurzelten Vorstellung entwöhnt hat, die Bewegung aus Raum und Zeit, die doch nur durch die Bewegung sind, zusammenzusetzen. Die Ausbildung der Kategorien durch den Zweck ruht von Neuem auf einer geistigen vorschauenden That. Es ist nicht schwer, wenn man nur will, die Elemente der Kategorien zu erkennen, welche tiefer gehen als nackte Empirie, ja diese überhaupt erst möglich machen.

Wer sich darin gefällt, die Grundlage der Bewegung eine Hypothese zu nennen, vergisst, dass jeder aufstrebende Begriff, bis er sich im Princip und in den Folgen bewährt hat, eine Hypothese ist und jeder in Frage gestellte Begriff, und wenn er auch noch so fest geglaubt wurde, z. B. das Dogma der dialektischen Methode, wieder in den wissenschaftlichen Standpunkt einer Hypothese zurückgeht. Wer auf eine Hypothese herabsieht, muss sie widerlegen; die unwiderlegte Hypothese, die in ihren Ergebnissen fortschreitet, wird ein siegender Begriff.

Man fordert von einer Kategorienlehre Abgeschlossenheit der Deduction und Symmetrie der Eintheilung und vermisst diese Tugenden in dem Entwurf, den die logischen Untersuchungen gegeben. Dieser Mangel ist nur scheinbar und lässt sich, wenn man will, ersetzen.

Nur das Abgeleitete lässt sich definiren, während das Ursprüngliche, indem es vor unsern Augen wird, sich selbst definirt. Daher darf man keine Definition der Grundbegriffe erwarten; es kommt nur darauf an, dass man sieht, wo und wie sie entstehen.

Jene alte Eintheilung in Substanzen und Accidenzen findet sich mit einigem Unterschied auch hier wieder. Die Bewegung als Causalität ist das Erste; aus ihr begrenzen sich die Substanzen. Wer diesen Vorgang über-

blickt, hat darin die Grundverhältnisse der übrigen Kategorien; mit der Bewegung die Quantität und das Maass, mit der befassenden Substanz Inhärenz und Wechselwirkung; mit der Weise der Begrenzung Materie und Form, Qualität und Relation.

Neben den realen Kategorien bilden sich die modalen,[1]) deren Wesen man erst dann einsehen kann, wenn man den Vorgang des Erkennens, der Nothwendigkeit erzeugt, überblickt.

Die Nothwendigkeit, um welche alles Erkennen sich bemüht, ist das Maass der modalen Kategorien und ihr Begriff greift dergestalt durch, dass man an ihm, wenn man ihn ganz fasst, die Grundverhältnisse der ganzen Logik herbeiziehen kann. Wird das Nothwendige als dasjenige erklärt, was sich nicht anders verhalten könne, oder als das nicht nicht zu Denkende: so giebt diese negative Bestimmung nicht das Ursprüngliche des Begriffs. In der Nothwendigkeit leistet der subjective Geist dem Objectiven eine eigenthümliche Anerkennung; indem er aus sich in den fremden Gegenstand hinaustritt, durchdringt er ihn dergestalt mit dem Gedanken, dass der Gedanke dem Gegenstand und der Gegenstand dem Gedanken keine Freiheit lässt. Jene Anerkennung und diese Durchdringung, welche in der Nothwendigkeit enthalten sind, lassen sich nur durch die Gemeinschaft begreifen, in welcher Denken und Sein stehen. Inwiefern dem Geiste und dem Gegenstande dieselben Principien zu Grunde liegen, vermag er das Fremde, als wäre es das Eigene, anzuerkennen. Am frühsten ist die mathematische Nothwendigkeit ins Bewusstsein getreten und sie gilt noch heute wie das Urbild aller Nothwendigkeit — und gerade im Mathematischen ist, so weit es nur Anwendung hat, durch die con-

1) Logische Untersuchungen. Abschn. XI. Bd. II. S. 97 ff.

structive Bewegung diese Gemeinschaft des Denkens und Seins ursprünglich enthalten und am allgemeinsten durchgeführt. Aus diesem Verhältniss der Sache erhellt, dass die Nothwendigkeit, eine That des Denkens, ihr strenges Band aus den realen Elementen webt und dass sie, weit entfernt, nur subjectiv zu sein, eine eigenthümliche Doppelbildung ist, in welcher das Denken mit dem Sein verschmilzt. Von der Nothwendigkeit her, die ein Ganzes von Bedingungen da begreift, wo die Möglichkeit nur mit einem Theile derselben combinirt, fällt erst auf die übrigen modalen Begriffe das rechte Licht.

Wenn auf solche Weise die Kategorienlehre gefasst wird, so genügt sie zugleich, scheint es, den Forderungen, welche in dem Mangel der geschichtlichen Gestaltungen hervorgetreten sind.

Während bei Aristoteles die Kategorien aus den äussern Kennzeichen des Satzes zusammengestellt, aber nicht aus dem der Natur nach Frühern, aus dem Ursprung der Sache entworfen waren, und dadurch in die bedenklichsten Conflicte geriethen: war zwar bei Hegel das der Natur nach Erste der leitende Gedanke, aber es war das Absolute, das vergebens sich in einem bildlosen und anschauungslosen Verfahren, allein durch reflectirende Abstractionen und Combinationen zu einem nothwendigen System von Grundbegriffen gestalten sollte. Die Kategorienlehre, deren Entwurf eben angedeutet wurde, geht nicht vom Absoluten aus, aber von dem, was als Grundthätigkeit und in Wahrheit als ein der Natur nach Früheres den Dingen zu Grunde liegt und was zugleich im Denken das Princip aller Anschauung ist. Dadurch ist der Grundbegriff anschaulich und anwendbar und das Angeschaute in den Begriff aufzunehmen, und die Subsumtion geschieht nicht wie unter ein äusserliches Fachwerk, sondern unter das eigene Gesetz des Ursprungs. Wenn

beim Aristoteles in den einzelnen Kategorien ein verschiedenartiges Princip der Eintheilung eintrat, äusserlich und ohne Zusammenhang mit dem Entwurf des Ganzen und mit dem Bestimmungsgrund der übrigen Kategorien: so bestimmt in der oben beschriebenen Gestaltung der Fortschritt des Princips selbst, wie er von dem letzten Grunde der Dinge von Stufe zu Stufe gezogen wird, durchgehends die Ausbildung und Eintheilung. War bei Kant in der Kategorientafel eine logische Anordnung gegeben, so wollte Fichte diese Stammbegriffe des Verstandes im Werden ergreifen und hinheften. Aber die einseitige That des Ich genügte der grossen Absicht nicht, und seine Methode der Thesis, Antithesis und Synthesis gab um so weniger Ersatz, da sie die Grundlage der dialektischen Methode wurde, welche in die Irre führte. Soll die Genesis der Kategorien, welche Fichte wollte, zu ihrem Rechte kommen, so muss sie vielmehr an der Genesis des Realen ihr Maass haben; und dies ist der Grundgedanke jenes Versuches. Wenn endlich Herbart die Kategorien psychologisch sich durch die Gesetze der Reproduction bilden liess, so musste der Empfänglichkeit des Eindruckes eine Thätigkeit und der Reproduction eine Production zu Grunde liegen. Gerade aus diesem Prius wurden oben die Kategorien abgeleitet. War die Modalität bei Kant nur subjectiv und nur formal gefasst, so dass sie den Inhalt des Urtheils weder vermehrte noch verminderte, stand sie hingegen bei Hegel vor dem subjectiven Begriff und war sie daher bei ihm von dessen Entwickelung in Urtheil und Schluss unabhängig: so wurde vielmehr nun in den modalen Begriffen die eigenthümliche Verschlingung des Subjectiven und Objectiven erkannt.

Mit diesem Entwurf sind wir aus der Geschichte der Philosophie in das Geschehende vorgerückt. Sollte

indessen die Beurtheilung des Geschichtlichen nicht mit einer unbefriedigenden Verneinung schliessen, so mussten dem Verf. die obigen Andeutungen gestattet sein, und er darf sie sammt den Ausführungen in den logischen Untersuchungen zur weitern Prüfung empfehlen.

Berlin, gedruckt bei A. W. Hayn.

HISTORISCHE

BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

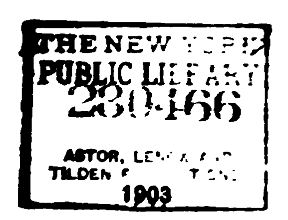
ZWEITER BAND.

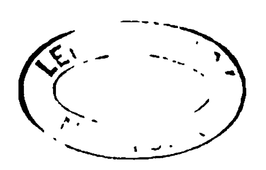
VERMISCHTE ABHANDLUNGEN.

BERLIN.

VERLAG VON G. BETHGE.

1855.





Vorwort.

Das vorliegende Buch setzt die im Jahre 1846 herausgegebenen „historischen Beiträge zur Philosophie“ fort. Wenn die beiden Abhandlungen, welche den ersten Band bildeten, als Geschichte der Kategorienlehre in einem besondern Gebiete einen gemeinsamen Mittelpunkt hatten: so sind die Abhandlungen dieses zweiten, welche theils bereits in den Schriften der Akademie der Wissenschaften gedruckt sind, theils neu erscheinen, vermischteren Inhalts. So verschieden sie auch sein mögen, werden sie indessen, wie der Verfasser hofft, die strenge Einheit einer Grundansicht nicht vermissen lassen und es mag für die Richtung derselben die erste

Abhandlung über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme als philosophische und historische Einleitung dienen.

Der Aufsatz über Herbarts Metaphysik, zuerst in den Monatsberichten der Königl. Preuss. Akademie vom November 1853 erschienen, ist ungeachtet der Gegenbemerkungen, welche er erfahren hat[1]), in der ursprünglichen Gestalt und ohne Zusatz wieder abgedruckt worden. Die Entgegnungen sind noch nicht geschlossen, und daher schien es dem Verfasser nöthig, die vollen Gegengründe abzuwarten. Erst wenn er sie sämmtlich vor sich sieht, wird er bei sich entscheiden können, ob und was er etwa zuzusetzen oder abzuziehen habe.

---

1) Vgl. Moritz Wilhelm Drobisch synechologisbe Untersuchungen in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1854. XXV. 2. S. 179 ff. und 1855. XXVI. 1. S. 1 ff. und in derselben Zeitschrift Professor Dr. Strümpell einige Worte über Herbarts Metaphysik in Rücksicht auf die Beurtheilung derselben durch Herrn Professor Trendelenburg 1855. XXVII. 1. S. 1 ff. Erster Artikel.

Bis dahin vertrauet er, ohne erst noch Verstärkungen in den Streit zu führen, dem ruhigen Urtheil des vergleichenden Lesers.

Mögen diese „historischen Beiträge zur Philosophie" weder so historisch sein, dass sie unphilosophisch, noch so philosophisch, dass sie unhistorisch würden. Mögen sie auch ihres Theils das Ziel aller Philosophie in sich tragen, dass das Ideale im Realen und das Reale im Idealen erkannt werde, und in diesem Sinne dazu mitwirken, dass die philosophischen Fragen, die Consequenz der einzelnen Wissenschaften in jedem denkenden Kopfe und darum so alt und so jung als die Wissenschaften überhaupt, zu einer Zeit unter uns rege und gründlich betrieben werden, in welcher sich in einem zweideutigen Bunde rohe Empirie und rechtgläubige Theologie zusammenthun, um die Philosophie für abgelaufen zu erklären. Die Philosophie, mitten in den Gegensätzen sich ihrer bleibenden Aufgaben bewusst, arbeitet ruhig weiter und vergiebt ihnen solche Reden; denn sie wissen nicht, was sie blind thun; aber sie weiss,

dass, wer ihr Recht kürzt, an den idealen Gehalt der Wissenschaften und an den höhern Sinn des deutschen Geistes die Hand legt.

Berlin, den 30. August 1855.

A. Trendelenburg.

Inhalt.

I. Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme.

Der letzte Unterschied philosophischer Systeme wird ein solcher sein, welcher, in den allgemeinsten Elementen und Beziehungen begründet, die übrigen Unterschiede in sich aufnimmt und beherrscht. Durch den Grundunterschied sind die übrigen bedingt.

Wenn man die philosophischen Systeme aus dem äusseren Zusammenhang des historischen Verlaufs heraushebt und, gleich Formationen der Natur, als abgeschlossene Bildungen des Geistes mit einander vergleicht: so entsteht die Frage, wie sie innerlich verwandt sind. Gleich wie nun die Naturkörper sich nur in einem letzten Unterschied der Sache zu einem bedeutsamen Ueberblick ordnen, z. B. die Pflanzen in dem Gesichtspunkt der Kotyledonen, die Krystalle in den Axensystemen: so fordern uns auch die philosophischen Systeme auf, ihren letzten Unterschied zu suchen.

Dabei handelt es sich um mehr als um eine Anordnung oder eine Gruppirung der beschreibenden Systematik.

Philosophische Systeme sind lebendige Vorgänge in den Geistern, Kämpfe der Grundbegriffe um die Herrschaft im Denken und Wollen. In den Begriffen, welche

den letzten Unterschied bilden, haben sie die Basis und den Stützpunkt ihrer Stellung, und daher fällt in diese Gegend die erste Entscheidung ihres Zusammentreffens und ihres Streites. In den letzten Unterschieden liegen zugleich die letzten Probleme.

In der Mannigfaltigkeit der Systeme bedurfte man charakteristischer Bezeichnungen und sie bildeten sich nach den Richtungen von selbst. In diesem Sinn spricht man z. B. von Nominalismus und Realismus, von Sensualismus und Rationalismus, von Materialismus und Spiritualismus, von Empirismus und Transscendentalphilosophie, von Realismus und Idealismus, von Reflexionsphilosophie und Identitätslehre, von Dualismus und Monismus, von Transscendenz- und Immanenzlehre, von rationalistischer und supernaturalistischer Philosophie, von atomistischen und dynamischen, von deistischen und atheistischen, von theistischen und pantheistischen, von primitiven und eklektischen oder synkretistischen, von dogmatischen und skeptischen, von kritischen und dialektischen Systemen u. s. w. Es sind dies meistens Stichwörter, bald von einzelnen Ergebnissen oder Voraussetzungen, bald von der Methode, bald von einem theologischen Maassstab hergenommen. Mit solchen Bezeichnungen verknüpft man gemeiniglich nur unbestimmte Vorstellungen, aber bestimmte Aburtheile.

Ob mit solchen Benennungen wirklich die letzten Unterschiede der Systeme getroffen sind, lässt sich im Voraus nicht sagen. Es hat auch wenig Werth, sie blind herauszutasten; und es kommt vielmehr auf den Versuch an, Charaktere aus innern Verhältnissen der Sache zu entwerfen und an den vorliegenden Systemen zu bestätigen.

Wir stellen die Unterschiede, die in der Methode liegen, einstweilen zurück. Die Methode betrifft nur den Weg, wie wir zu der Sache kommen, aber der Weg hat

immer in der Sache sein Ziel. Die Methode ist um des Gegenstandes willen da, den sie fassen oder verbürgen will. Wenn wir daher die letzten Unterschiede der Systeme suchen, so suchen wir sie in den Elementen der Sache und nicht in den Griffen des Verfahrens oder der Kunst der Darstellung. Diejenigen Systeme, welche durch die Methode charakteristisch sind, wie z. B. das kantische durch die kritische, das hegelsche durch die dialektische, werden doch, wenn es sich zuletzt um den Ertrag und nicht um die blosse Weise der Bearbeitung handelt, auf wesentliche Unterschiede der Sache zurückgehen und darin ihr Maass haben.

Allenthalben stellen sich uns in dem, was wir Gegensatz nennen, die weitesten Unterschiede der Begriffe dar. Innerhalb eines Allgemeinen bezeichnet der Gegensatz die entlegensten Endpunkte. Inwiefern nun das Ganze der Erkenntniss in seinem Ursprunge Aufgabe der Philosophie ist, so lässt sich voraussehen, dass der grösste Gegensatz unter solchen Begriffen, welche andere Begriffe bedingen und erzeugen und dadurch geeignet sind Mittelpunkt eines Sytems zu sein, den letzten Unterschied der philosophischen Systeme bestimmen werde. In den verschiedenen Gestalten der Philosophie liegen Versuche vor, verschiedene Grundbegriffe als die letzten und als die schöpferischen geltend zu machen, und ihre Macht gegen einander zu erproben. Wäre es möglich, den letzten Gegensatz unter diesen Begriffen zu bestimmen, also diejenigen Begriffe einander gegenüber zu stellen, welche am weitesten von einander abstehen: so würden sich in denselben vermuthlich die letzten Unterschiede der Systeme nachweisen lassen. Es ist wahrscheinlich, dass der letzte Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Grundbegriffen stehe. Denn wenn wir mehrere solche Gegensätze annähmen: so würden unter ihnen bei der universellen Aufgabe der

Philosophie diejenigen Begriffe, welche in keinem directen Gegensatz zu einander stäṇden, alsbald ein Bestreben zeigen, sich einander anzuziehen und unterzuordnen; und der Erfolg würde kein anderer sein, als dass sich die verschiedenen Gegensätze in zwei letzte Begriffe zusammendrängten und diesen ihre ganze Macht übertrügen. So sehen wir es z. B. in der Metaphysik des Aristoteles, die mit vier Begriffen oder zwei Gegensätzen anhebt, mit der Materie und Form, mit dem Woher der Bewegung und dem Wohin des Zweckes, und sie zuletzt in der Dynamis und Energie in das Grundverhältniss von zwei Begriffen zusammenzieht, mag nun, wie im Lebendigen, der Zweck und die aus dem Zweck bestimmte Form und Bewegung dem materiellen Grunde, oder, wie auf dem höchsten Gebiete, der Zweck als das Unbewegte, das da bewegt, den übrigen Ursprüngen gegenüber treten. Hiernach fragt es sich, welches in den realen Principien der letzte Gegensatz sei.

Seit Kant hat die deutsche Philosophie im Subjectiven und Objectiven einen Gegensatz ausgebildet und nach den verschiedensten Seiten versucht, der, inwiefern man auf seine reale Entwickelung sieht, schon in der Natur keimt. Wo sich das Einzelleben in sich zusammenfasst und dem Leben des Ganzen entgegenstellt, wie schon die Pflanze thut, da beginnt das Subjective, da ist der Anfang des Gegensatzes mit dem Objectiven. Zunächst ist er beschränkt und löst sich sogleich, indem das Einzelleben aus dem Ganzen, was es bedarf, empfängt, und dadurch besteht. Der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven kommt indessen, wo das Denken der Welt gegenübersteht, zur höchsten Spannung. Denn das Erkennen begehrt nicht mehr blos, wie das Subjective in Pflanze oder Thier, einen Athemzug oder Licht oder Nahrung, es will nicht seine Befriedigung in einer einseitigen Rich-

tung der leiblichen Selbsterhaltung, in der nächsten Berührung seines Lebens; es macht vielmehr den höchsten Anspruch an die ganze Welt; es schliesst nichts von sich aus, es will alles ergreifen und ergründen; es will die Welt ganz in sich aufnehmen und ganz durchdringen. Die Eine in sich gedrungene Thätigkeit des Denkens, das Subjective in seiner Intensität, nimmt es mit der unendlichen Fülle des Seienden auf, mit dem Objectiven in seiner unabsehbaren Ausdehnung. Das Subjective bereitet sich in diesem Sinne in den sich fortsetzenden Geschlechtern der Menschen sein Werkzeug, und sehen wir die Höhe des Subjectiven in dem erkennenden und bildenden Geist des ganzen Menschengeschlechts, so heisst dann denken eben so viel als sich mit dem Weltall messen.

Wir haben hier einen grossen Gegensatz, das Erkennen und die Welt, das Denken und das Seiende. Es ist ein in sich klarer Gegensatz, da jede Thätigkeit des Denkens ihn in einer einzelnen Richtung offenbart. Aber es kommt darauf an, ihn so zu fassen, dass er sich in seiner grössten Weite darstelle.

Dem Denken ist sein Gegenstand in demselben Maasse verwandter, als er selbst von dem Denken gebildet oder bestimmt ist. Wenn er von dem Denken erzeugt ist, so ist er dem Denken desto erkennbarer. Das Seiende wird hingegen in der weitesten Entfernung von dem Denken da stehen, wo es dem Denken fremd entgegentritt und mit dem Anspruch, aus sich selbst und nicht aus dem Gedanken bestimmt zu sein. Wir bezeichnen das Seiende in diesem Verhalten als blinde Kraft. Wird sie gedacht, wird sie selbst auf Gesetze zurückgeführt, wie z. B. die Kraft in der Erscheinung des freien Falles: so liegt doch nicht im Grunde der Sache ein ursprünglicher Gedanke, aus welchem das Gesetz herflösse. Wenigstens wird das Gesetz, unabhängig von einer solchen Ein-

mischung, gefunden. Es liegt darin gerade eine Eigenthümlichkeit der physischen Betrachtung; und seit Baco ist es oft genug ausgesprochen, dass die Erforschung der Natur erst dann gelinge, wenn man den Zweck, der ein Gedanke ist, aus dem die Kräfte bestimmt werden, wenn man die Idee aus der Physik in die Metaphysik verweise. Die Kraft steht als wirkende Ursache fremd dem erst zu ihr hinzutretenden und sie nachbildenden Gedanken gegenüber. Was wir Materie nennen, giebt sich uns in solchen physikalischen oder chemischen Thätigkeiten kund, und wir haben von ihr nur so weit eine Kenntniss, als sie sich darin offenbart. Daher dürfen wir jenes unbekannte Substrat der Kräfte, welches wir Materie nennen, so weit sie von keinem in ihr selbst und ihr zum Grunde liegenden Gedanken bestimmt ist, unter denselben Gesichtspunkt der nackten Kraft fassen.

Es wäre möglich, dass sich im Fortgang der Untersuchung die Sache anders herausstellte. Es wäre möglich, dass sich doch im Grunde der für blind gehaltenen Kräfte und Aeusserungen ein ursprünglicher Gedanke als das Regierende fände. Aber diese Möglichkeit, vielleicht die Hoffnung alles Erkennens, geht uns hier nichts an. Faktisch haben wir in der Physik, um ihre Sprache beizubehalten, nur Kräfte vor uns, und zwar solche, deren Wesen der Gedanke nachbildet, ohne dass ihr Wesen selbst Gedanke ist. Umgekehrt verhält es sich z. B. in der Ethik, in welcher die Thätigkeiten von ihrem leitenden Gedanken nicht abzuscheiden sind.

Der Gedanke ist allerdings selbst Kraft und die Kraft kann unter einem Gedanken stehen — und insofern ist zwischen beiden kein Gegensatz; aber bewusster Gedanke und blinde Kraft bilden nach Obigem einen wesentlichen Gegensatz und nur um des kürzern Ausdrucks willen stellen wir schlechtweg Gedanken und

Kräfte in diesem Sinne einander entgegen. Es ist der Gegensatz zwischen dem Denken und dem Sein als vom Denken unabhängig gefasst — und es giebt keinen grösseren Gegensatz. Denn alle Gegensätze fallen, wenn sie nicht durch die Vermittelung oder Vereinigung dieses Einen bestimmt sind, innerhalb des einen Gliedes. Z. B. fallen die Gegensätze, welche sich auf dem Gebiete der Sinne darstellen, z. B. des Hellen und Dunkeln, oder des Lichtes und des undurchsichtigen Stoffes, der Farben unter einander, des Starren und Flüssigen, der Anziehung und Abstossung, unter das Eine Glied der wirkenden Kraft. Sie werden als gegeben durch die Erfahrung aufgenommen, und es erscheint darin zunächst kein sie bestimmender und richtender Gedanke. In dem andern Gliede erscheinen Gegensätze, wie Denken und Wahrnehmen, Allgemeines und Einzelnes. Andere Gegensätze sind nur durch eine, wenigstens relative, Vermittelung des Denkens und seines Gegenstandes möglich, z. B. die Thätigkeiten des Wollens, wie Begehren und Verabscheuen. Schwerlich wird sich ein Gegensatz aufweisen lassen, der nicht in diese Grundverhältnisse zurückginge.

Ist nun in dem angegebenen Sinn Gedanken und Kraft der weiteste Gegensatz, so ist nach Obigem wahrscheinlich, dass zugleich in ihm der letzte Unterschied der Systeme liege.

Wir könnten denselben Unterschied durch Subjectives und Objectives, Ideales und Reales ausdrücken, wenn es uns nicht darum zu thun wäre, im Realen und Objectiven sowol den Ausdruck eines ruhenden Gegenstandes zu vermeiden als auch den real und objectiv gewordenen Gedanken auszuschliessen. Daher wählen wir statt des Objectiven den Ausdruck der Kräfte und wir verstehen hier darunter die Kräfte, inwiefern sie unabhängig von einem Gedanken wirken.

Es stehen hiernach Kraft und Gedanke einander gegenüber. Der Gedanke ist uns dabei zunächst als menschlicher, als unser Gedanke bekannt, ohne dass es nöthig wäre, ihn auf uns zu beschränken, und wir schliessen ihn von der Kraft aus, inwiefern wir sie in ihrem Wesen unabhängig von einem darin herrschende Gedanken auffassen.

Dieser Begriff der nackten Kraft bedarf vielleicht einer Erläuterung. Nehmen wir als Beispiel jene durch die Massen durchgehende Kraft der Anziehung, welche als Schwere auf der Erde, als Gravitation der Weltkörper am Himmel wirkt. Sie wird an Gesetze gebunden wie z. B. in der gleichförmig beschleunigten Bewegung des freien Falles, ohne dass in ihr etwas anderes vorausgesetzt wird, als die bewegende Kraft. Was durch sie vorgeht und aus ihr folgt, wird in der Rechnung bestimmt und nichts weiter. Der nachbildende Gedanke fasst ihre Momente auf und findet dadurch die beständige Weise ihrer Thätigkeit. Aber sie kümmert sich nicht um den auffassenden Gedanken, der nur wie fremd an sie herantritt; sie ist nicht ursprünglich von einem Gedanken regiert; und wenn wir uns allen Gedanken aus der Welt fortdächten, so würde sie ohne Unterschied ihre ewigen Gesetze befolgen. Der menschliche Gedanke hat dieselben gefunden; aber es ist nicht nöthig, dass sie aus einem ursprünglichen Gedanken stammen. — Indessen dieselbe Kraft erscheint in eigenthümlicher Gestalt und in eigenthümlichem Zusammenhang, wenn das Lebendige seinen Ort verändert. Der Mensch z. B. regiert im Gange, im Sprung seinen Schwerpunkt. Es ist darin das Gesetz der Schwere durch seine eigene Natur und durch die Gesetze des Festen einem höheren Zwecke untergeordnet. Die Herrschaft über den Schwerpunkt war die Aufgabe, die durch eine bestimmte Einrichtung des Leibes

erreicht wurde. Die Kraft ist dieselbe geblieben, aber sie hat eine Stellung empfangen, die nicht aus ihr selbst verstanden wird, sondern, wenn der Begriff des Zwecks nicht umgangen werden kann, aus einem richtenden und einrichtenden Gedanken. Die Kraft ist insofern nicht mehr eine blinde Kraft, sondern eine gewollte. Mit der aufsteigenden Reihe des Lebens wächst der Zusammenhang der Kräfte, der sich uns als ein System von Zwecken darstellt. Von der fundamentalen Kraft der Anziehung, die wie ein unsichtbares Band die Körper des Alls zusammenhält, erheben sich die Thätigkeiten bis zum menschlichen Gedanken. In der Welt, welche wir überblicken, haben wir in beiden zwei Endpunkte, zwei Aeusserste vor uns. Wenn wir die Kraft ohne einen zum Grunde liegenden Gedanken aus ihr selbst verstehen konnten, so verstehen wir schwerlich den Gedanken ohne die Kräfte, durch welche er bedingt ist. Wo uns in der Natur, wie in der organischen, Zwecke erscheinen, haben wir einen Antrieb, das Denken nicht auf den Menschen einzuschränken, sondern in einem allgemeinen Sinne zu fassen. Daher ist das Verhältniss von Kraft und Gedanke das Grundverhältniss, um welches sich die Betrachtung dreht, sobald es darauf ankommt, in einem letzten Princip die Einheit und das Ganze der Erkenntniss zu gründen.

Gegensätze erscheinen in der Betrachtung der ruhig daliegenden Begriffe. Wo die Begriffe in ihre Entstehung zurückgegeben werden, da gehen auch die Sprünge, welche die Begriffe in den Gegensätzen darstellen, in eine stetige Bewegung zurück, die auf eine Einheit hinführt; und wo dies noch nicht geschieht, bleibt ein Widerstand übrig, der noch zu überwinden ist. So bilden z. B. auf der Ebene die parallelen und die sich schneidenden Linien einen Gegensatz; aber der Gegensatz hebt sich auf, wenn sich der Durchschnittspunkt der sich schneidenden Linien

ins Unendliche entfernt und im Unendlichen, dem wir uns nähern können, wird der Sprung, der in dem Begriff der parallelen und der sich schneidenden Linien vor uns liegt, wie zum Uebergang. Anders wird es sich auch nicht mit dem Gegensatz der Kraft und des Gedankens verhalten können.

Wenn wir nun in dem bezeichneten Sinne Kraft und Gedanken (also blinde Kraft und bewussten Gedanken) einander gegenüber stellen und die Richtung auf die Einheit voraussetzen: so ergiebt sich eine dreifache Möglichkeit ihres gegenseitigen Verhältnisses. Entweder steht die Kraft vor dem Gedanken, so dass der Gedanke nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ergebniss, Product und Accidenz der blinden Kräfte; — oder der Gedanke steht vor der Kraft, so dass die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausfluss des Gedankens; — oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur in unserer Ansicht.

Nur diese drei Stellungen von Gedanken und Kraft kann es geben; aber von den drei möglichen kann nur Eine die wirkliche und wahre sein. Daher liegen sie mit einander in Streit.

Jene erste Möglichkeit, in welcher die Kraft als das Ursprüngliche vor den Gedanken gestellt wird, trifft die materialistischen Systeme. Sie läugnen nicht den Gedanken, aber sie wollen ihn als etwas, was nur im Menschen wird, aus den materialen Kräften, deren Erzeugniss der Mensch sei, als ein aus materialen Factoren Zusammengesetztes entstehen lassen. So erklären die atomistischen Systeme des Alterthums die Seele aus dem Kampf innerer und äusserer Atome, die Gedanken als Folge von Sinneswahrnehmungen, welche durch materielle von den materiellen Gegenständen sich ablösende Bilder bewirkt wer-

den; materialistische Systeme Frankreichs im vorigen Jahrhundert erklären den Gedanken als eine Bewegung von Hirnfasern oder gar als eine Aussonderung des Gehirns. Sie verwandeln auf ähnliche Weise den Gedanken in eine glückliche Wirkung materieller Combinationen, wie es umgekehrt auf der andern Seite Systeme giebt, welche die Materie in einen Schein des Gedankens umsetzen. Blinde Kräfte müssen sich nach dieser Ansicht dergestalt treffen, dass sie sehend werden. Allerdings besteht, um das Beispiel alter Atomiker aufzunehmen, aus denselben Buchstaben eine Tragoedie und eine Komoedie. Eine beschränkte Zahl verschiedener Atome, wie z. B. 24 Buchstaben, aber sich wiederholend, sich versetzend, sich bald so, bald anders fügend oder trennend, bildet die geschriebene Tragoedie und die geschriebene Komoedie, also ein geistiges Erzeugniss und noch dazu in so entgegengesetzter Richtung, wie Ernst und Lachen. Aber die Atomiker müssen es folgerecht so denken, dass die durch einander geworfenen und ausgeschütteten Buchstaben, indem sie zusammenwehen, sich so treffen, dass sie sich als Tragoedie oder Komoedie d. h. als Gedanken ablesen lassen. So entsteht ihnen alles, was im Menschen bewusster Gedanke ist oder in der Welt Gedanken verräth. Sie haben den Vortheil, wenn ihnen diese Erklärungen gelingen, keines Transscendenten zu bedürfen und von Anfang zu Ende mit anschaulichen Elementen zu operiren, welche sie noch dazu, wie sich hoffen lässt, in ihre eigene Gewalt bekommen können.

Die andere Möglichkeit, in welcher der Gedanke als das Ursprüngliche, vor die Kraft gestellt, ihr als der dienenden im eigentlichen Sinne vorsteht, erfüllt sich in den idealen Systemen. Ein kleiner Theil derselben kennt nur Kräfte des Gedankens und hält die Kräfte der Materie nur für einen Widerschein derselben. Der grössere

Theil, Plato an der Spitze und mit ihm die bedeutende Reihe der Philosophen, welche die Welt und ihre Glieder als ein reales Gegenbild göttlicher Gedanken, als Verwirklichung und Darstellung einer Idee betrachten, legt der Richtung der Kräfte, und namentlich dem relativen Ganzen, das im Organischen erscheint, einen bildenden und bauenden Gedanken zum Grunde. Allenthalben sehen sie seine architektonische Macht und nur von ihm losgerissen sind ihnen die Kräfte blind.

Die dritte Möglichkeit, welche Gedanken und Kraft nur in der Ansicht und nicht im Grunde unterscheidet, findet sich in Spinoza's Principien vor, da er Ausdehnung und Denken als Attribute der Einen Substanz fasst, die unter sich in keinem Causalzusammenhang stehen, weil sie nur die beiden nothwendigen Weisen sind, unter welchen sich der Verstand das Wesen der unendlichen Substanz vorstellt. In einer solchen Betrachtung sind eigentlich Kräfte sich dehnende Gedanken und Gedanken sich spannende Kräfte. Es könnte hieher Schellings intellectuelle Anschauung gezogen werden, welcher als das Ursprüngliche eine Identität, eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven setzte, wenn nicht bei ihm in der Erscheinung, sei es auch unvermittelt, bald das Uebergewicht des Idealen (Subjectiven), bald das Uebergewicht des Realen (Objectiven) hervorträte, und sich in dieser Differenz ein Analogon jener beiden ersten Ansichten (Kraft vor dem Gedanken und Gedanken vor der Kraft) erzeugte. Spinoza ist der eigentliche welthistorische Vertreter dieser dritten in dem allgemeinen Verhältniss von Gedanken und Kraft liegenden Möglichkeit.

Diese drei Stellungen giebt es und keine mehr, wenn man das Verhältniss von Gedanken und Kraft erwägt.

Will man sie mit historischen Namen bezeichnen und sie an ihre hervorragenden Vertreter anknüpfen, so heisse

die erste Weise Demokritismus; denn alle, welche gegen Plato oder Aristoteles streiten, wie z. B. Baco von Verulam, Spinoza, erheben Demokrits Ansicht; die zweite Weise heisse Platonismus, die dritte Spinozismus. Nur muss man diese Namen in weiterem Sinne nehmen und ihre Bedeutung nicht auf die eigenthümliche Fassung beschränken, in welche Demokrit, Plato, Spinoza das Verhältniss brachten.

Sind dies wirklich die letzten Unterschiede der Systeme, so müssen auf der einen Seite alle Systeme darunter fallen, sie müssen sich alle in die eine oder die andere Stellung einordnen lassen, und auf der andern Seite muss in diesen allgemeinsten Unterschieden der Keim besonderer Entwickelung, die Möglichkeit einer neuen Differenz liegen.

Wir betrachten zunächst die hervorragenden Systeme in der ersten Beziehung und insbesondere diejenigen, deren Verhältniss zu diesen allgemeinen Klassen zweifelhaft erscheinen mag.

Dass die physiologischen Anfänge der Joner, welche in einem materiellen Urgrunde die bildende Kraft der Welt zusammendrängten, und die Atomiker des Alterthums, welche in Gestalt, Lage und Zusammenordnung der Atome das Princip aller Mannigfaltigkeit sahen, dass alle, welche in neuerer Zeit der epikurischen Physik folgten, es sei denn dass sie, wie Gassendi that, die göttliche Weisheit herbeirufen, um die Atome zur harmonischen Wirkung der Zwecke zu ordnen,[1]) dass namentlich Hobbes, der das Denken nur zu einem Subtrahiren und Addiren machte, dass endlich solche ausgeprägte Rich-

1) Syntagma philosoph. III. c. 8 vgl. Gassendi in den object. quintae gegen Cartesii meditatio IV. Ausg. des Cartes. Amsterd. 1685. appendix ad meditat. p. 33.

tungen, wie das système de la nature, welche auf jeden Gedanken in der Welt, als auf ein unbequemes Göttliches, einen Verruf legten, der ersten Stellung zufallen, braucht nicht ausgeführt zu werden.

Ebenso entschieden sind alle die Gestalten der Systeme, welche wir als Platonismus im weitesten Sinne bezeichnen möchten, so dass dahin Aristoteles gehört mit dem Zwecke an der Spitze der Metaphysik und der Entelechie in allem Realen, ferner die Stoiker, nach welchen die φύσις im λόγος, das Weltall in einem zum Grunde liegenden, sich gliedernden Begriff wurzelt, ferner die christlichen Philosophen des Mittelalters, welche die göttliche Oekonomie des Heils mit platonischen Anschauungen und aristotelischen Durchführungen verschmelzen, und Philosophen der neu entstehenden Zeit, welche, wie Jordano Bruno, den activen Gedanken des formenden Zwecks und das passive Substrat der Materie in eine ewige Einheit fassten, so jedoch, dass sich die Materie aus einem innern Mittelpunkt, wie durch einen Künstler von innen gestaltet. Diese und solche Systeme zeigen grosse Unterschiede. Aber darin kommen sie alle überein, dass sie dem Gedanken als dem Ursprünglichen die Ehre geben.

Bei andern Systemen kann es zweifelhaft sein, wohin man sie stellen soll.

Baco von Verulam z. B. leugnet zwar nicht die Versehung mit den Zwecken in der Welt, vielmehr scheint er sie sorgsam der Metaphysik vorzubehalten; aber er bekämpft eine solche Betrachtung im Realen, verwirft sie in der Physik, da die Betrachtung der Endursachen, wie das Leben einer Nonne, zwar Gott feiere und preise, aber nichts hervorbringe, und hebt die physische Ansicht eines Demokrit weit über die des Plato und Aristoteles [1]).

1) de augment. scient. III, 4.

Wenn einer Betrachtung, wie dem Zwecke, die Anwendung verboten wird, so verschwindet sie wie ohnmächtig. Wenn man daher in Baco, wie er bei andern selbst verlangt, weniger auf die Worte als auf die Wirkung sieht: so zieht seine ganze Anschauungsweise das Uebergewicht auf die Seite der Kräfte, und er lässt dem Gedanken nur die alt hergebrachte Glorie, während er ihm die Herrschaft genommen.

Selbst Cartesius wirkt in einer ähnlichen Richtung; denn indem er alle Zwecke in die unergründliche Tiefe des göttlichen Wesens verweist, schliesst er von der Betrachtung auch diejenigen aus, die in den Dingen erscheinen. Zwar leugnet er sie nicht; er gesteht sie allenfalls der Ethik zu; aber er will namentlich in der Physik nur physische Ursachen und muss sich selbst von einem Manne, wie Gassendi, über Thatsachen der Natur belehren lassen, welche ohne die Providenz des Zweckes nicht verstanden werden können.[1] Indessen in Cartesius überwiegt sonst die aus der augustinischen Theologie aufgenommene Betrachtung Gottes, überwiegen die eingeborenen Ideen, die von Gott stammen, überwiegt der Wille Gottes in dem, was er ewige Wahrheiten nennt, dergestalt, dass wir von jener Maxime des Physikers diese Grundrichtung des Philosophen unterscheiden und ihn in diesem Betracht der zweiten Klasse zuweisen müssen.

Ueber Leibniz kann man nicht in Zweifel sein. Wir dürfen von seinen eigenthümlichen und zum Theil schwankenden Ansichten über Raum und Materie absehen. Er kennt die Feindschaft, die zwischen der Betrachtung der wirkenden Ursache und der Zwecke, der causa efficiens

1) vgl. Cartes. meditat. IV. und dagegen Gassendi in den objectiones quintae. Cartes. in d. Amsterdamer Ausg. v. 1685 p. 38 sq. p. 70.

und causa finalis besteht. Aber er will beide Betrachtungen verbinden und seine beste Welt, seine praestabilirte Harmonie gründet sich auf die göttliche Wahl des Besten und ruht zuletzt in der Herrschaft des vollkommenen Gedankens.[1]) Seine Monadenlehre hat dies Centrum.

Diejenigen Philosophen, welche die Untersuchung des Erkennens zu ihrer eigentlichen und ausschliessenden Aufgabe machen, sind unter die obigen Gesichtspunkte, welche die reale Ansicht der Dinge bestimmen, schwerer unterzubringen. Ihre Frage liegt augenscheinlich auf einem andern Felde; aber die Auffassung der Erkenntniss und ihrer Möglichkeit führt, man mag es wollen oder nicht, in einen grösseren Zusammenhang; und ihre Consequenz treibt, je nach den Praemissen, nach der ersten oder nach der zweiten Seite.

So sehen wir es z. B. bei Locke und Kant.

Locke darf nicht nach seiner Auffassung des Christenthums gemessen werden, in welcher Beziehung er für seine Person der zweiten Richtung angehört, sondern nach den Gründen und Folgen seines Empirismus. Wer, wie Locke, den Geist im Menschen zur Tafel macht und die äussern Dinge zu den Schreibern, wer dadurch, wie Locke, den materiellen Kräften die Macht giebt, der wird schwer dazu kommen, den Gedanken, den er im Menschen zu einem Erzeugniss der Dinge macht, in den Dingen zu einem Prius, zu einem ursprünglich Bestimmenden zu erheben. Wenn Locke's Principien in Hume zum Skepticismus und in den französischen Philosophen zuletzt zum système de la nature führten, so bestätigt die Ge-

1) Ausser den bekannten Stellen vgl. man den im Anhang des Briefwechsels zwischen Leibniz Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels von C. L. Grotefend (1846) herausgegeb. discours de métaphysique aus d. J. 1685 oder 1686 no. 19 ff.

schichte den eigentlichen Trieb der leckischen Betrachtungsweise.

Anders ist es mit Kant. Es scheint, als ob wir ihm bei seiner Richtung auf die Untersuchung des Erkenntnissvermögens jene Frage, ob er im Ursprung die Kräfte vor den Gedanken oder den Gedanken vor die Kräfte stelle, gar nicht aufdringen dürfen. Ist es allenthalben sein Ergebniss, dass wir das Ding an sich nicht erkennen, so wird ihm jene Frage als transscendentaler Vorwitz gelten. Selbst in der Kritik der Urtheilskraft, in welcher er durch die Betrachtung des Zweckes zu der Idee eines göttlichen intuitiven Verstandes hinangeführt wird, bleibt er immer dem Kriticismus getreu, indem er den Begriff nur für einen möglichen erklärt, nur für ein blosses Regulativ der reflectirenden Urtheilskraft in der Naturbetrachtung (vgl. Kr. d. Urtheilsk. §. 77. §. 79.). Aber diese Bescheidenheit ist nur theoretische Neutralität. Der Mensch steht mit seinem realen Wesen in einem realen Zusammenhang. Daher kommen von der praktischen Seite mitten im Skepticismus Punkte, wo der Skeptiker nicht umhin kann, positiv zu sein; mitten im Kriticismus Punkte, wo der kritische Philosoph sich — wenigstens subjectiv — über die Natur der Dinge entscheiden muss. Da folgt Kant dem Zuge seiner Grundansicht mit der ihm eigenen Consequenz. Wie er theoretisch von Formen, das heisst Gedanken, in uns ausgeht, welche gegenüber der mannigfaltigen Vielheit, die von aussen kommt, die mächtige Einheit sind: so setzt er, dieser Macht des Gedankens getreu, wenn er die theoretische Abgeschlossenheit, die in sich schwebende Welt des Subjectiven verlassen muss, den Gedanken als das Ursprüngliche der Welt, als das Prius der Dinge. Seine Postulate der praktischen Vernunft fordern reale Bedin-

gungen, unter welchen allein das ethisch Gewisse in dem Zusammenhang der Welt möglich sein und wirklich werden kann. Sie enthalten Voraussetzungen, auf welche als auf reale Elemente, ähnlich wie die Aufgabe der analytischen Geometrie auf Bedingungen der Construction hinweist, das Sittengesetz, die grosse Aufgabe der Menschheit, nothwendig führt. Wenn Kant auf diese Weise intelligibele Freiheit und den Glauben an Gott als den denkenden und wollenden Urheber der Welt, durch den allein das Reich der Natur und das Reich der Sitte in Einklang treten könne, zum metaphysischen Grund seiner Ethik macht: so wird eben damit der Gedanke das ursprünglich Setzende und Bestimmende. Nehmen wir hinzu, wie Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft den Sohn Gottes als die dem Wesen der Menschheit vorangehende Idee des sittlich Guten fasst: so wird es offenbar, in welcher Weise die Keime auswachsen, welche die Anlage des kantischen Systems in sich trägt. War theoretisch der Zweck nur eine Maxime der Urtheilskraft, welche mit den Dingen nichts zu thun hat: so ist dieser praktische Glaube an die Weisheit ein Glaube an die Realität der göttlichen Zwecke, der Einheit und des Gedankens in dem Ganzen der Welt.

Wer in Fichte Kant in der Consequenz aufzufassen gewohnt ist, wird bemerken, wie Fichte, von ethischem Tiefsinn erfüllt und getrieben, namentlich in der zweiten Gestalt seiner Lehre, Ideen da entwirft, wo in der ersten nur die allgemeine moralische Weltordnung steht, wie z. B. in den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten. Man thut ihm Unrecht, wenn man den innern Zusammenhang zwischen der ersten und zweiten Fassung seines Systems vergisst und diese entschiedenere Wendung nur für ein geborgtes Gut hält.

Wenn nach Hegel die Logik und nur das Logische der reale Grundstoff des Wirklichen ist, wenn die Welt und ihre Geschichte nur die Dialektik des reinen Gedankens abspielt: so sollte man nicht zweifeln, dass nach Hegel der Gedanke das Ursprüngliche, ja das allein Wahrhafte ist. Und doch haben wir in der Historie der hegelschen Schule das merkwürdige Schauspiel gesehen, dass sich innerhalb desselben Systems und im Namen desselben Meisters dieselben zwei Richtungen wieder erzeugten, welche sonst den unversöhnlichen Gegensatz der Systeme bilden, dieselben zwei Richtungen, welche sonst als der Grundunterschied aller Systeme erscheinen. Während ältere Schüler Hegels in der Idee vor der Natur und vor dem subjectiven Geiste den bewussten göttlichen Gedanken auffassen, meint die jüngere Schule es anders. Gott kommt erst im Menschen zum Bewusstsein. Vorher ist er nur die unbewusste Dialektik, welche erst der bewusste Geist des Philosophen durchschauet, vorher also ist er nur unpersönliches Naturgesetz und durch den Process der Weltdialektik processirt sich das Blinde zum Sehenden glücklich hinauf. In diesen zwei Seiten der hegelschen Schule wird mit denselben Mitteln bewiesen, dass der Gedanke vor den Kräften und wiederum dass die Kräfte vor dem Gedanken stehen; denn die Weltdialektik im zweiten Fall wird nur Gedanke im Menschen. Wo die grössten Gegensätze der Philosophie aus der Nothwendigkeit desselben Begriffs, derselben Methode folgen sollen: da ist es billig, an einer Methode zu zweifeln, welche ihr eigenes Werk entzweiet. Aeusserlich giebt es keinen grössern Indicienbeweis gegen ihre Aussagen.

Würden wir Herbart untersuchen, so würde sich als ein innerer Widerspruch zeigen, dass seine Metaphysik und Psychologie und selbst seine praktische Phi-

losophie, in welcher die Ideen aus einer anderen Auffassung des Harmonischen entstehen, nach der ersten Seite hinübergehen, während seine teleologischen Andeutungen der Religionsphilosophie der andern angehören.[1])

Auf solche Weise erhellt, dass kein System gegen die entworfene Grundfrage gleichgültig ist. Alle müssen sich zu ihr in ein bestimmtes Verhältniss stellen und alle entscheiden darin über ihre Grundrichtung.

Diese letzten Unterschiede, die möglichen Verhältnisse von Gedanken und Kraft, sind freilich noch sehr allgemein und dieser allgemeine Grund kann sich, wie die verschiedenen Systeme zeigen, mannigfaltig gestalten. Die Systeme der Kräfte verfahren bald atomistisch, bald dynamisch; die Systeme des Zweckes bald theistisch bald pantheistisch, wie z. B. in der Stoa, und construiren bald aus dem Absoluten heraus, bald suchen sie die Elemente in der Welt zu einem Gedanken des Ganzen zu deuten. Die Geschichte der Philosophie zeigt diese Unterschiede — und wir lassen sie hier auf sich beruhen.

Wenn wir in jenen drei ursprünglich verschiedenen Weisen einer Weltanschauung philosophische Gedankenreihen erblicken, welche sich wie taktische Ordnungen im Fortgang mehr und mehr gegen einander kehren müssen: so werfen wir noch auf ihren Kampf einen Blick, ob wir vielleicht schon sehen, wohin sich der Sieg neige.

Wo drei unter einander kriegen, pflegt es zu geschehen, dass sich nach der Anziehung ihrer Interessen zunächst zwei mit einander verbünden, um später ihre Sache unter sich auszumachen. Etwas Aehnliches ist hier geschehen.

---

1) Vgl. unten die Abhandlung „über Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben."

Jene Ansicht, dass Gedanke und Kraft an sich gar nicht und höchstens in der Anschauungsweise verschieden sind, so dass weder die Kraft vor den Gedanken, noch der Gedanke vor die Kraft gestellt werden könne, die dritte Möglichkeit, die wir bezeichneten, hat, wie gesagt, in Spinoza ihren grossen Vertreter. Denken und Ausdehnung sind ihm die beiden Attribute der Substanz. Der Verstand nimmt sie nothwendig als solche an, welche das Wesen der Substanz ausmachen. Wie diese Substanz nur Eine ist, so drücken die Attribute ihr Wesen nur verschieden aus. Daher stehen sie in keinem Causalzusammenhang; denn sie sind nur eine und dieselbe Substanz. Weder das Denken bestimmt die Ausdehnung noch die Ausdehnung das Denken. Es kann mithin auch keinen Zweck in der Natur der Dinge geben, keinen determinirenden Gedanken als das Ursprüngliche.

Nach dem Princip ist diese Ansicht von jenen Systemen der Kräfte und jenen Systemen des Zweckes und der Idee wesentlich verschieden. Sie folgte aus der Natur der Sache als die dritte Möglichkeit, welche sich neben die beiden andern auf gleiche Linie stellt. Indessen giebt sie in der Durchführung — vielleicht nothgedrungen — diese eigenthümliche Stellung auf, und schlägt sich bald zu der einen, bald zu der andern Seite. Spinoza kennt nur die wirkende Ursache und Jacobi stellte seine Lehre als die consequenteste Ausführung derselben den Systemen der Endursache gegenüber. Insofern tritt Spinoza in die erste Ordnung ein. Dessenungeachtet sucht Spinoza, dessen Lehre in der intellectualen Liebe Gottes ihren Gipfel erreicht, das Ideale wieder zu gewinnen, und insofern ist er mit der andern Ordnung verwandt. Ob sich beides auf einander reime und ob darin der Grundgedanke, um den es sich handelt, festgehalten sei, mag einer andern Betrachtung aufbehal

ten bleiben.[1] Im Grossen und Ganzen verbindet sich der Determinismus des Spinoza mit der ersten Reihe.

Daher wird der Kampf übersichtlicher, indem kein Dritter zwischen die beiden Ordnungen tritt.

Beide Weisen der Betrachtung haben in sich selbst ihre Grenzen und wir werfen sie leicht bis auf diese Schranken zurück.

Wir verlangen von beiden Systemen, dass sie uns die Welt im Vorgang des Werdens zeigen oder wenigstens den Weg, auf dem er möglich sei. Denn sonst bleibt der erklärende Grund wie todt und regungslos gegen das, was soll erklärt werden. Wenn wir die beiden Systeme nach diesem Punkte hin in Bewegung setzen, offenbaren sie ihren Mangel.

Wir lassen die Möglichkeit dahingestellt, wie aus Einer ursprünglichen Bewegung die Mannigfaltigkeit der Kräfte entstehe. Es seien diese gegeben. Sie sind da, blind und bunt. Dann soll gezeigt werden, wie aus dem Blinden das Sehende wird, aus dem Bunten die Einheit der Ordnung, aus dem Ungefähr des Zufalls die Praecision des Organischen, aus dem wilden Spiel der Kräfte die Symmetrie und das Gleichgewicht des Lebens, aus dem Widereinander der Bewegungen Bestand und Uebereinstimmung. Die Naturwissenschaften zergliedern und finden Gesetze und Maass der Kräfte; aber sie zeigen noch nicht, wie ursprünglich das Maass aus dem Maasslosen werde. Die Geschlechter des Lebendigen sind da und in den mannigfaltigsten Gestalten. Jedes Individuum hält die verschiedenen Kräfte in eigenthümlicher Einheit gebunden. Die Geschlechter des Lebendigen sind die unerklärte Voraussetzung. Sie sind da mit ihrer Har-

---

1) S. die folgende Abhandlung „über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg.“

monie; aber im System der blossen Kräfte sollte man zeigen, wie sie aus dem werden, was noch keine Harmonie ist.

Es hat ohne Frage seine Schwierigkeit, aus dem nackten Durcheinander von Tönen das Concert des Universums, die unsterbliche Harmonie des Lebendigen entstehen zu lassen, es sei denn dass ein empfundener Gedanke über den Tönen und mitten in den Tönen die Melodien entwerfe.

Wer an die Zahl oder Unzahl der möglichen Permutationen und Combinationen denkt, der wird schwerlich die Wette von Einem gegen Millionen und Billionen Fälle wagen, dass aus zusammengeworfenen und ausgeschütteten Buchstaben eine Tragoedie oder Komoedie herauskomme. Wirklich verhält sich die Sache so und nicht anders, mag man nun in der Philosophie mit Atomen Verbindungen versuchen oder die Kräfte gegen einander spielen lassen. Damit wird in dem berechtigten Kreise die Bedeutung der Atome so wenig verkannt, als etwa geleugnet wird, dass die Wörter der Tragoedie oder Komoedie aus den Atomen der Buchstaben bestehen. Aber es wird in demselben Sinne bezweifelt, dass in solchen Atomen oder Kräften der letzte Grund liege, als wir bezweifeln, dass der ursprüngliche Grund des Wortes die Buchstaben seien.

Aber auch die andere Ansicht hat ihren Stachel in sich, damit sie nicht raste.

Es lässt sich der Streit zwischen beiden Ansichten in die Frage zusammenfassen, ob die Folge in der Erscheinung, die zeitliche Geschichte, das Letzte sei, die Darstellung des Causalzusammenhanges, oder ob diese Folge in einem vorangehenden Gedanken, der die Ursache der zukünftigen Wirkung zurichtet, also eigentlich die Wirkung zur Ursache macht, sich gründe. Die-

ses Letzte, die Umkehr des Causalnexus in einem vorschauenden Blick, ist demjenigen das Anstössige, der in dem mechanischen Druck und Stoss, in der Succession der Fortpflanzung, die einzige Weise, die einzige Norm der Thätigkeit erblickt. Freilich lehrt die Beobachtung schon die entgegengesetzte Weise. Die Organismen bauen für die Zukunft und ihre Causalität fasst Gegenwart und Zukunft zusammen. Aber man hofft diese Anomalie bei tieferer Ergründung in die Succession der wirkenden Ursache aufzuheben und will um Alles lieber die Welt als lauter elastische Schwingungen fassen, von denen man doch nicht weiss, woher sie stammen, nur nicht als ein organisches Ganze, das in einem überschauenden Gedanken seinen Grund hätte.

Die Schwierigkeit lässt sich freilich nicht bergen. Alle teleologischen Systeme sind eine erweiterte Analogie; sie denken die ganze Welt nach der Analogie ihrer praegnantesten Theile. Hiergegen kann man streiten. Aber noch mehr. Sie denken die Entstehung des Lebendigen, des Organischen nach der Analogie des bildenden menschlichen Gedankens. Aber diese Analogie reicht nicht aus. Das Bild des menschlichen Gedankens bleibt wie ein Entwurf in ihm selbst beschlossen, es sei denn, dass ihm eine reale Kraft, z. B. die Hand, zu Gebote stehe. Eine solche Vereinigung ist daher auch, wenn die Analogie bestehen soll, in dem ursprünglichen bildenden Gedanken vorauszusetzen. Hier fehlt alles. Wir lesen wol die Ideen in der Welt z. B. die Zwecke der Sinne, wir glauben den Gedanken zu sehen, der die Welt regiert, aber er regiert unsichtbar, wir sehen nicht die reale Kraft, die ihn trägt und ausführt. Es hilft nichts, den Gedanken vor die Kraft zu stellen. Man soll zeigen, wie es geschehen könne, dass er die Kraft ergreife und regiere. Damit der Gedanke werde (der Gedanke sprach: „es werde

Licht und es ward Licht*), muss er mit einer Kraft, die ihn ausführt, Gemeinschaft haben. Wie unser Gedanke, damit er den Kräften *nachbilde*, mit ihnen ein Gemeinschaftliches theilen muss, z. B. die Bewegung, durch die wir geistig Richtungen und Gestalten entwerfen: so kann auch der ursprüngliche Gedanke, damit er den Kräften *vorbilde*, nicht schlechthin von ihnen getrennt sein. Dieser ursprüngliche Punkt der Gemeinschaft liegt bis jetzt über die Speculation hinaus. Soll sich einst die genetische Erkenntniss in der Philosophie vollenden, so muss er gefunden werden. Bis dahin bleibt es ihre grosse Aufgabe, die Thatsache des ursprünglichen Gedankens in seiner universellen Offenbarung zu erkennen und festzustellen, damit die Dinge in einem Gedanken ihre Wahrheit und die Gedanken in den Dingen ihre Wirklichkeit haben.

Es sind schlechthin verschiedne Weltansichten, welche dann entstehen, wenn man sich *entweder* in die Kraft als das Ursprüngliche *oder* in den Gedanken als das Allbedingende stellt und die eine Ansicht lässt sich nicht auf die andere zurückführen. Wenn man ihren Kampf in der Geschichte verfolgt und zwar nicht bloss in den geschlossenen Systemen, sondern noch mehr in der Gewalt, die sie in den Köpfen übten: so ist es im Grossen und Ganzen ein Kampf zwischen Physik und Ethik. Das System der nackten Kräfte verschlingt die Ethik in die Natur und die Systeme des die Kräfte regierenden Gedankens leihen schon den Bildungen der Natur individuelle Mittelpunkte, wie ein Vorspiel des Ethischen. Die eine Art der Systeme naturalisirt die Ethik, die andere ethisirt in gewissem Sinne die Natur.

Die organische Weltansicht — das System des ursprünglichen Gedankens — tritt gleichzeitig mit der reinen Ethik auf. In Sokrates liegt sie vorgebildet. Plato wirft

sie als ein kühnes Ganze in die Geschichte hinein. In der Idee des Guten wurzelt ihm Natur und Staat, Leib und Glied. Zwar hat Aristoteles diese Betrachtungsweise insbesondere in der Natur selbst, in der Untersuchung des organischen Lebens, welches sich ohne innere Zweckmässigkeit nicht denken lässt, begründet und befestigt. Aber das Christenthum, die grosse Erfüllung eines ethischen Bedürfnisses, giebt ihr und zwar wie es der Religion gebührt, in unmittelbarem Glauben an Gottes Weisheit und Liebe, den eigentlichen Sieg in den Gemüthern. Die besondern christlichen Vorstellungen ruhen auf dieser allgemeinen Grundlage.

Indessen die Physik erstarkt und bildet ein Gegengewicht. Im Alterthum ist sie schwach und ihre Ansichten verbreiten sich, wie im Epicureismus, grossen Theils durch ethische Wahlverwandtschaft. Da die Physik in neuerer Zeit — beobachtend und messend, experimentirend und bauend — selbstständig und mächtig wird: scheint es, als ob sie der vorausgesetzten Idee, dem ursprünglichen Gedanken, von welchen sie die Kräfte mit Erfolg trennt, das Reich in demselben Maasse schmälere, als sie die Wirkung der Kräfte durch ihre eigenen Gesetze in die Gewalt des Menschen bringt und sie dem fremden Gedanken des Menschen dienstbar macht.

Hier liegt der mächtigste Gegendruck gegen den Platonismus und — es ist nicht zu leugnen — die Geschichte sucht ihn bei seiner Schwäche zu fassen und zu fällen.

Bei Plato ist die Materie das in sich Zerfallene und Verworrene, wie er sich ausdrückt, „in den bodenlosen Ort der Unähnlichkeit versunken", das in sich Unbestimmte und Maasslose, das Irrationale und insofern das Nicht-Seiende, die Wurzel des Bösen. Im Gegensatz gegen dies wandelbare Materielle hebt Plato darum die Wissenschaft der Zahl und Figur so hoch, weil sie in reiner Erkennt-

eine beständige Gesetze offenbart, ein sich selbst Gleiches und darum Vernünftiges; und in diesem Sinn ist sie ihm der Hebel vom Nicht-Seienden (dem Materiellen) zum Seienden (dem Ewigen).

Die neuere Zeit liebt die Materie, welche Plato verschmäht, und sie hat an ihr Grosses gethan. Jene Gesetze der Zahl und Figur, bei Plato im Gegensatz gegen die Materie, erstrecken nun ihren Halt und Bestand über die Materie selbst. Was sich in ihr widersprach, ihr Wechsel und Wandel, löst sich in einstimmiges Wesen auf, das Unähnliche in eine sich selbst getreue Gleichheit, das Verworrene in Ordnung, das Irrationale in Nothwendigkeit. Die neuere Zeit hat darin ihre eigenthümliche Grösse. Von dieser Seite siegt sie über den Platonismus; von dieser Seite wächst die physische Weltansicht. Man sieht, was sich mit der wirkenden Ursache machen lässt und setzt daher in ihr Wesen Alles.

Indessen liegt hier ein Wendepunkt der Betrachtung. Wer etwas mit der wirkenden Ursache macht, wer sie benutzt, trägt den Zweck, trägt einen höheren Gedanken auf ähnliche Weise in sich, wie das organische Leben die wirkenden Ursachen den Zwecken des Ganzen unterwirft. Jene Verherrlichung der Kräfte geschieht doch im Namen eines Gedankens, der sie erkennt oder sie benutzt.

Es steht zu hoffen, dass dieses Uebergewicht der Physik sich im Fortgang dem ursprünglichen Gedanken nicht widersetzen, sondern ihn mit ihrer Macht ausstatten werde. Die Erkenntniss der Kräfte steht noch mitten in einer mannigfaltigen Vielheit. Wo es gelingen wird, sie zur Einheit eines Ganzen zusammenzubiegen: da wird sich mit dem Ganzen auch der ursprüngliche Gedanke herstellen. Wir wollen es in einem Bilde deutlich machen. Wer die Kräfte der Hand allein betrachtet, sieht darin mechanische Gesetze z. B. des Hebels verwirklicht. Wer

das Auge zerlegt, fasst seine Theile unter allgemeine optische Gesetze z. B. der Refraction. Beide Betrachtungen der Kräfte, so lange man sie isolirt, haben nichts mit einander zu thun. Sie gehen ihren eigenen Weg. In demselben Augenblick jedoch, in welchem Hand und Auge zusammen aufgefasst werden, wie vom Standpunkt des ganzen Lebens, springt der Gedanke hervor, der sie ursprünglich zusammen bindet. Die Hand begehrt Richtung von dem Auge, damit sie geschickt werde, das Auge Ausführung von der Hand, damit sein Blick zweckmässig werde. Vielleicht lässt sich hoffen, dass einst die Naturwissenschaften die Kräfte zu einer ähnlichen Einheit fügen, und zwar um so mehr, als sie an manchen Punkten mitten in den blossen Kräften, insbesondere aber im Organischen, durch die Spur der Thatsachen auf die Einheit hingewiesen werden. Dann würden sie am Ende den Platonismus nicht stürzen, sondern nur fester gründen. Dann erst werden sich die Kräfte der Natur wie die Laute der Sprache verhalten; sie werden einen Sinn haben und einen göttlichen Gedanken kund geben, wie diese einen menschlichen. Dann erst kommt die Erklärung, Baco's interpretatio naturae, zu ihrem Recht; denn was hilft alles Erklären, alles Dollmetschen, wenn kein ursprünglicher Gedanke herauskommt? Dass sich die blinden Kräfte der Natur von dem hinzutretenden menschlichen Gedanken in gedachte Gesetze haben verwandeln lassen, bezeugt vielleicht ihren Ursprung aus einem umfassenden (objectiven) Gedanken.

Bis dahin wird das höhere menschliche Bedürfniss und in der Natur die Betrachtung des Lebens die Richtung auf das ursprünglich Ideale wach halten. Das Organische und Ethische steht in einem Bunde; denn das Ethische ist das sich selbst erkennende, das bewusst und frei gewordene Organische. Dem menschlichen Gedanken

erscheint, wenn er sich besinnt, die Alleinherrschaft der nackten Kräfte, die physische Weltansicht öde. Ihr zufolge sind im unendlichen Raum unendliche Welten, unendliche Kräfte, aber der Gedanke blitzt nur im einzelnen Menschen auf, wie zum Schein der Betrachtung; und der menschliche Gedanke ist einsam in der Welt. Der Mensch streckt sein vorwitziges Auge aus dem Meer der Kräfte hervor und zwar in einzelnen philosophischen Lehren nicht viel anders, als der Frosch aus dem Sumpf seinen aufgeblasenen Kopf. „Und es war wüste und leer“ hiesse es eigentlich noch heute, und zu jenem tröstlichen Worte „und Gott sahe, dass es gut war“ wäre es noch nicht gekommen.

Weder das Gute noch der Gedanke könnte am Ende und im Einzelnen herauskommen, wenn er nicht im Ursprung und im Ganzen läge.

Es mag zum Schlusse gestattet sein, aus der Philosophie in die Dichtung abzuschweifen.

Goethe's Faust erörtert die Stelle der Schrift: „im Anfang war das Wort.“

> Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin,
> Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn.

Faust deutet auf dasselbe hin, was als System des Gedankens bezeichnet wurde.

> Bedenke wohl die erste Zeile,
> Dass deine Feder sich nicht übereile!
> Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
> Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft.

Faust deutet damit auf dasselbe hin, was System der nackten Kräfte genannt wurde.

Die deutsche Philosophie hat zwar seit Leibniz und länger — das ist die Thatsache der Geschichte — das Paradies verloren, zu lehren, was geschrieben steht, nur darum, weil es geschrieben steht. Als Philosophie kann

sie nicht anders; ihr Beruf ist allgemeiner und sie muss es der Theologie überlassen, positiv zu sein. Aber die deutsche Philosophie wird mitten in dieser freien Stellung bei dem Spruch der Schrift beharren: „im Anfang war das Wort“ — und zwar zunächst und im Zusammenhang obiger Betrachtungen aus dem einfachen Grunde, weil das Wort, unter dessen Bilde an jener Stelle das ursprünglich in Gott Schaffende ausgedrückt wird, Sinn und Kraft zumal ist, eine Einheit beider dergestalt, dass die Vorstellung den Laut, also der Sinn die Kraft bestimmt und der Laut nur um des Sinnes d. h. die Kraft nur um des Gedankens willen da ist, aber nicht umgekehrt; und wer lieber sagen möchte: „im Anfang war die That“, der muss sie doch in dieser Weise erklären.

II. Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg.

Spinoza hat seiner Lehre, wenn man den Grundgedanken betrachtet, unter den Systemen eine ursprüngliche und eigenthümliche Stellung gegeben, eine Stellung, die noch nicht da gewesen war.

Sie wurde bereits in der Abhandlung „über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme" bezeichnet, aber einer nähern Untersuchung vorbehalten. Indem dort dargethan wurde, dass sich der Grundunterschied der philosophischen Systeme um das Verhältniss des letzten und grössten Gegensatzes drehe und drehen müsse, um den Gegensatz der blinden Kräfte und des bewussten Gedankens: ergab sich ein dreifacher Entwurf einer Weltansicht, welchen auch in der That die Geschichte der Philosophie in ihrem Ablauf verwirklicht und ausgebildet hat.

Wenn wir nämlich nackte Kraft und bewussten Gedanken als die beiden Endpunkte eines grossen Gegensatzes einander gegenüber stellen und die Richtung auf die Einheit voraussetzen: so können sie sich in der Einigung auf dreifache Weise zu einander verhalten. Entweder steht die Kraft der wirkenden Ursache vor und

über dem Gedanken, so dass der Gedanke nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ergebniss, Product und Accidens der blinden Kräfte; — oder der Gedanke steht vor und über der Kraft, so dass die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausfluss und die Wirkung des Gedankens; — oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur in dem auffassenden Verstande.

Es kann nur diese drei Stellungen von Gedanken und Kraft geben; und da nur Eine der drei möglichen die wirkliche und wahre sein kann, so sind die Systeme, je nachdem sie eine der drei sich einander ausschliessenden Stellungen durchführen und zum letzten Stützpunkt ihrer Bewegungen machen, in einem durchgehenden Streit begriffen.

Vor Spinoza handelte es sich um die beiden ersten Auffassungen. In den materialistischen Systemen erfüllte sich die erste Möglichkeit, in welcher die Kraft der wirkenden Ursache als das Ursprüngliche vor und über den Gedanken gestellt wird; in den idealen Systemen, im Platonismus, zu welchem der Aristotelismus, die Stoa und die Philosophie der christlichen Kirche wie Verwandlungen einer Grundgestalt gehören, erfüllte sich die andere Möglichkeit, in welcher der Gedanke als das Ursprüngliche vor und über die Kraft gestellt wird, sie richtend und regierend.

Bei Spinoza erscheint die dritte Möglichkeit mit der vollen Wucht ihrer Eigenthümlichkeit. In Cartesius, von dem Spinoza ausging, war der ursprüngliche Gegensatz von Neuem scharf hervorgetreten und zwar in der Gestalt zweier Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, der *substantia cogitans* und der *substantia extensa*, die sich einander schlechtweg ausschliessen. Dieser Dualismus, schroff im Princip, ist von Cartesius durch die

Annahme einer dritten Substanz, die über beiden steht, durch die herbeigerufene Substanz Gottes, der die beiden andern äusserlich zusammenbringt und vermittelt, nur scheinbar gemildert und eigentlich nur für das schwächere Auge verwischt worden. Daher weckte er in dem schärfern Geiste das Bedürfniss der innern Einigung desto entschiedener.

In Spinoza erscheint nun derselbe Gegensatz; er erscheint als Denken und Ausdehnung, *cogitatio* und *extensio*. Aber Spinoza greift ihn eigenthümlich und in einer Weise, welche allein noch nicht vertreten war. Wenn bis dahin in den Systemen Gedanken und blind wirkende Kraft dergestalt mit einander gestritten hatten, dass entweder, wie in den teleologischen seit Plato, der Gedanke über die Kräfte, oder, wie in den mechanischen seit Demokrit, die Kräfte über den Gedanken siegen wollten: so fasste Spinoza ohne solche Ueberordnung und Unterordnung beide in eins. Es wirkt weder das Denken auf die Ausdehnung, noch die Ausdehnung auf das Denken; es tritt weder der Gedanke vor die Kraft, noch die blinde Kraft vor den Gedanken. Sie sind in ihrem Grunde nicht verschieden; denn sie drücken Eine Sache nur auf verschiedene Weise aus. Denken und Ausdehnung sind nur die beiden nothwendigen Weisen, unter welchen sich der Verstand das Wesen der unendlichen Substanz vorstellt. Indem Spinoza seine ganze Lehre auf dieser Grundlage bauet, erfüllt er die dritte, oben bezeichnete Möglichkeit.

Es wird zweckmässig sein, zunächst diesen Grundgedanken in Spinoza nachzuweisen und in seinen nächsten Folgen darzulegen, damit die Thatsache feststehe und ihre Bedeutung erhelle.

Es kann in Wahrheit, lehrt Spinoza, nur Eine Substanz geben, wenn es anders ihr Wesen ist, dass sie keines andern bedürfe, sondern schlechthin in sich sei

und aus sich begriffen werde. Diese Eine Substanz, Gott, ist alles Sein und ausser ihr ist kein Sein; alles Endliche ist als solches nicht aus sich, sondern in ihr als Weise, als Modus des Daseins. Attribut der Substanz ist dasjenige, was der Verstand als ihr Wesen ausmachend an der Substanz denkt. Während nun die Eine Substanz, Ursache ihrer selbst, schlechthin unendlich ist, sind die Dinge begrenzt und bestimmt (*res determinatae*). Diese Bestimmung geschieht in den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung und innerhalb derselben; aber jedes Attribut der Einen Substanz muss aus sich selbst begriffen werden (eth. I, 10)[1]. Die Bestimmungen des einen Attributs bedingen nicht die Bestimmungen des andern (eth. II, 6)[2]; sie sind grundverschiedene Anschauungsweisen des Wesens.

In der Auffassung von Seele und Leib stellt sich dies allgemeine Verhältniss im Besondern dar.

Der Leib drückt Gottes Wesen, inwiefern er als ausgedehnt betrachtet wird, auf bestimmte und begrenzte Weise aus; die Seele hingegen als bestimmte Weise des Denkens (*modus cogitandi*). Die endlichen Modi als Leib und Seele drücken nur Eine und dieselbe Sache aus, die einmal von der Seite der Ausdehnung und dann von der Seite des Denkens aufgefasst wird, und im ersten Falle Leib, im zweiten Seele heisst. Was der Leib der wirklichen Gestalt nach ist (*formaliter*), das ist die Seele in der Weise des Denkens (*objective* nach dem damaligen Sprachgebrauch). Was in der Ausdehnung vorgeht, geht auch im Denken vor. Es kann weder der Körper die

1) Eth. I, 10. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

2) Eth. II, 6. Cuiuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.

Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung und Ruhe bestimmen (eth. III, 2). Alle Weisen des Denkens haben Gott, inwiefern er unter dem Attribut des Denkens, und nicht unter einem andern Attribut betrachtet wird, zur Ursache; und umgekehrt haben alle Weisen der Ausdehnung Gott nur, inwiefern er unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, zur Ursache. Hiernach laufen in beiden Attributen die Modi mit einander parallel; aber die Erklärung in dem einen Attribut kann nicht auf das andere übertragen werden. Diese Uebereinstimmung in beiden Attributen ist der eigentliche Sinn des aus Spinoza oft angeführten Satzes, dass die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen derselbe sei als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge [1]).

Aus diesem Grundverhältniss ergeben sich unmittelbar die wichtigsten Folgen — und Spinoza zog sie wirklich.

Indem das Denken nicht auf die Ausdehnung wirkt, kann es den Begriff nicht geben, der voraussetzt, dass ein Gedanke, eine Idee, die Gestalten der Ausdehnung in ihrem Wesen bestimme. Der Zweck ist daher nach dieser Ansicht nur eine menschliche Erfindung. Wie Gott um keines Zweckes willen da ist, so wirkt er auch um keines Zweckes willen. Alle Philosophen irren, die, wie Plato that, behaupten, dass Gott nach der Idee des Guten wirke (eth. I, 33 schol. 2). Das Gute wäre durch den Zweck bestimmt. Vielmehr ist das Gute, wie der Zweck, nichts Wirkliches in den Dingen, sondern nur eine Weise des Denkens. Das wirkliche Sein der Dinge, inwiefern sie nicht Weisen des Denkens sind, folgt nicht deswegen

---

1) Eth. II, 7. Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

aus der göttlichen Natur, weil diese die Dinge vorher erkannt hätte (eth. II. 6. coroll.)[1]). Es kommt vielmehr der Natur eines Dinges nichts zu, was nicht aus der Nothwendigkeit des Wesens der wirkenden Ursache folgt; und was aus der Nothwendigkeit des Wesens der wirkenden Ursache folgt, das geschieht nothwendig. (eth. IV. praef.)

Dem Begriff des Zweckes ist kein anderer an Bedeutung zu vergleichen, wenn man ihn nur nicht im Sinne des äussern Nutzens, sondern des innern Wesens nimmt. Ohne ihn giebt es namentlich kein Organisches; und wenn das Ethische ein frei gewordenes Organisches ist, auch kein Ethisches, kein Ideales in der Natur und im Menschengeiste. Daher hat für Spinoza, wie bereits an einem andern Orte gezeigt ist[2]), die Aufhebung des Zweckes die ausgedehntesten Folgen, welche in seiner Lehre sich nirgends verläugnen. Die Sätze z. B. über den menschlichen Leib, welche Spinoza im II. Theil der Ethik als Lemmata und Postulate einschiebt (eth. II. vor prop. 14), zeigen durchweg die mechanische Auffassung[3]). Es giebt überhaupt für Spinoza keine innere Uebereinstimmung in der Natur der Dinge. Ordnung und Verwirrung bedeuten nichts, wenn man die Dinge an sich betrachtet, und beziehen sich nur auf unsere Vorstellung (Brief 15)[4]). Wenn die Schönheit einen innern Grund

1) Eth. II, 6. coroll. Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, *non* sequitur *ideo* ex divina natura, *quia res prius cognovit.*

2) Logische Untersuchungen II. S. 39 ff.

3) Eth. II. postul. 1. vor propos. 14. Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est. Vgl. cogitata metaphys. c. 6. p. 117. ostendimus in materia nihil praeter mechanicas texturas et operationes dari.

4) Der 15te Brief ist belehrend, weil darin die Frage beantwortet wird, wie es zu denken sei, dass die Theile der

hat, so liegt er ohne Zweifel im Organischen; sie ist unter dieser Voraussetzung die Erscheinung harmonischer Zwecke. Aber in Spinoza hat eine solche Betrachtung keinen Ort. Die Schönheit kann ihm nicht die erscheinende Idee sein. Sie ist ihm keine Eigenschaft des Gegenstandes, sondern nur eine Wirkung der Dinge in dem Beschauer. Die Dinge, in sich betrachtet oder auf Gott bezogen, sind weder schön noch hässlich [1]).

Indem umgekehrt auch die Ausdehnung nicht auf das Denken wirkt, muss nach dem Princip jene Ansicht fern bleiben, welche den Gedanken als ein Accidens der materiellen Kräfte betrachtet, der Materialismus, — und der deutliche Ausdruck dieser Folge ist der Satz, dass weder der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe bestimmen kann (eth. III, 2) [2]).

Natur mit ihrem Ganzen zusammenstimmen. p. 498. ed. Paul. — prius monere velim, me naturae non tribuere pulchritudinem, deformitatem, ordinem atque confusionem; nam res non nisi *respective* ad nostram imaginationem possunt dici pulchrae aut deformes, ordinatae aut confusae.

1) Brief 58. vgl. eth. I. append. besonders p. 74. ed. Paul. Wenn bei Plato die Idee des Guten die Weltbildung leitet und das Gute wiederum in Wahrheit, Ebenmaass und Schönheit zerlegt wird: so kann man in diesem Zusammenhang auch die Schönheit als Grund der Weltbildung ansehn. Gegen eine solche Auffassung thut Spinoza in dem Brief 58 Einsage p. 648. . . . . . mundum naturae divinae necessarium esse effectum u. s. w. p. 649. pulchritudo non tam obiecti, quod conspicitur, est qualitas, quam in eo, qui conspicit, effectus. . . . . . adeo ut res in se spectatae vel ad Deum relatae nec pulchrae nec deformes sint.

2) Eth. III, 2. Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest. cf. III. 11, schol. extr.

Auf diese Weise offenbart sich der angegebene Standpunkt, indem er Teleologie und Materialismus gleicher Weise verneint; und er darf in seiner Eigenthümlichkeit, wiewol es oft geschehen ist, nicht verkannt werden. Jacobi z. B. macht das System des Spinoza schlechthin zu einem System der mechanischen Ursachen. Er schreibt in den Beilagen zu den Briefen über Spinoza [1]): „Eine nicht mechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken. Sie schliesst die wirkende Ursache, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschied, dass bei ihr das Resultat des Mechanismus als Begriff vorhergeht und die mechanische Verknüpfung durch den Begriff, und nicht, wie im andern Fall, der Begriff im Mechanismus gegeben wird. Dieses System wird das System der Endursachen oder der vernünftigen Freiheit genannt; jenes das System der blos wirkenden Ursachen oder der Naturnothwendigkeit. Ein drittes ist nicht möglich, wenn man nicht zwei Urwesen annehmen will.“ Indessen nimmt Spinoza, wie gezeigt wurde, gerade eine dritte Stellung ein. Nur inwiefern er den Zweck in Abrede stellt, geräth er in die nächste Verwandtschaft mit den Systemen der blos wirkenden Ursachen; und es konnte daher leicht geschehen, dass er früh für einen Materialisten erklärt wurde [2]). An sich ist Spinoza von dem Materialismus wie von der Teleologie gleich weit entfernt. Jedes Attribut der Einen Substanz muss aus sich begriffen werden (eth. I, 10); die Erzeugnisse des Gedankens aus dem Attribut des Denkens, die Gestalten der Ausdehnung aus dem Attribut der Ausdehnung; und

---

1) Jacobi, Werke IV, 2. S. 95.

2) vgl. z. B. Colerus, das Leben Spinoza's, deutsch mit Anm. 1733. p. 15. Anm. e. Jacobi Bruckeri historia critica philosophiae. 1744. IV, 2. p. 707.

man kann von Spinoza nicht sagen, dass bei ihm der Begriff im Mechanismus gegeben wird.

Es fragt sich nun, wie es dem Spinoza gelinge, diesen eigenthümlichen Grundgedanken, nach welchem Denken und Ausdehnung nur ein verschiedener Ausdruck einer und derselben Substanz sind, sowol in sich als den Erscheinungen gegenüber durchzuführen. Es fragt sich, wie weit er ihm treu bleiben könne, ohne von den Erscheinungen genöthigt, in die beiden nebenstehenden Betrachtungsweisen, sei es in die eine oder in die andere, in die teleologische (organische) oder die mechanische zu verfallen. Es kommt auf diese Frage als auf die Grundfrage alles an. In ihr entscheidet es sich, ob Spinoza's Lehre als System stehe oder falle, und ob sie eine Basis sei, auf welcher sich weiter bauen lasse.

Es ist über Spinoza und zur Kritik Spinoza's viel geschrieben. Aber die bisherige Kritik geht weder von diesem Punkte aus, noch zu diesem Punkte hin. Erst in dem Grundgedanken und dessen Erfolg, erst in der Aufgabe, die der Grundgedanke stellt, und in dem Erfolg der Lösung messen wir ein System nicht nach fremdem Gewicht, sondern nach eigenem Maass.

Eine solche immanente Kritik muss nach dem dargelegten Zusammenhange für Spinoza um so wichtiger sein, weil dadurch jener Kampf der Weltansichten, die in der bezeichneten dreifachen Stellung ihren ursprünglichen Ausdruck haben, wenigstens in Einem Gliede der Entscheidung entgegengeführt wird.

Wir richten unsere Untersuchung auf dies Ziel und wollen so verfahren, dass wir zuerst den ganzen Gedankengang Spinoza's in der Kürze überblicken, und dann die Angeln prüfen, in welchen sich das Ganze bewegt. Sollte sich die Untersuchung hie und da von der Grundfrage entfernen, weil die Kritik von Glied zu Glied führt:

so werden doch am Schlusse die Ergebnisse von selbst dahin zurückbiegen.

Wir erinnern also zunächst an den Zusammenhang des Ganzen.

Das System ist in den 5 Büchern der Ethik einfach angelegt. Von der Metaphysik der Einen Substanz ausgehend (Buch 1) läuft es durch die Erkenntnisslehre des Geistes (B. 2) und durch die Psychologie der leidenden Zustände hindurch (B. 3 u. 4) und erreicht in der Ethik der befreienden Erkenntniss sein Ziel (B. 5).

Gott ist die Eine Substanz, deren Wesen der Verstand in zwei verschiedenen Ausdrücken als Denken und Ausdehnung auffasst [1]). Es darf jedoch dies Verhältniss nicht so vorgestellt werden, wie es öfter geschieht, als ob Denken und Ausdehnung, der Substanz fremd, erst durch den Verstand von aussen an die Substanz herangebracht würden. Wie wäre dies für die Substanz, für welche es kein Aussen und kein Innen giebt, zu denken? Wie für den Verstand, der doch mit seinen adaequaten Vorstellungen die Sache deckt? Vielmehr sind die Attribute Gottes ewig d. h. inwiefern das Nothwendige sein Dasein immer bejaht, nothwendig [2]).

---

1) Eth. I. def. 4. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens, vgl. eth. II. def. 2. Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest. Also Gott kann nicht ohne Denken und Ausdehnung, und Denken und Ausdehnung nicht ohne Gott gedacht werden. Vgl. ep. 27. cogitata metaphys. c. 5. p. 116.

2) Erdmann hat die Substanz und Attribute in ein solches „äusserliches“ Verhältniss versetzt, (Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie I. 2. 1836 S. 60 f. und vermischte Aufsätze 1846 die

Ausser Gott giebt es keine Substanz; das Endliche und Einzelne ist daher nicht in sich, sondern nur eine Weise in Gott' (*modus*). Gott ist die wirkende Ursache des Wesens, wie des Daseins der Dinge.

Das Unendliche (Gott) ist der schlechthin positive (bejahende) Begriff; das Endliche hingegen ist begrenzt und bestimmt, und jede Begrenzung und Bestimmung ist eine Verneinung.

Grundbegriffe des Spinozismus S. 147 ff.) und hat dadurch die Grundlage der spinozischen Erkenntnisslehre verschoben, wenn nicht aufgehoben. Allerdings gehört der Verstand, der die Attribute als das Wesen der Substanz bildend auffasst, zur natura naturata (Brief 27). Aber er würde aufhören intellectus zu sein, er würde vielmehr zu seinem Gegentheil, zur imaginatio, wenn er in seinen Grundbegriffen eine äusserliche Betrachtung an die Substanz heranbrächte. Entweder der intellectus hat adaequate Vorstellungen, welche die Sache wiedergeben, was Spinoza aller Wege behauptet (vgl. z. B. eth. II. 43 schol. Ende), und dann bringt er die unumgänglichen Grundbegriffe der Attribute nicht an die Substanz heran, oder er bringt sie von aussen heran, und dann werden adaequate Vorstellungen unmöglich, indem ihr Grund verloren geht, Principien, welche ebenso im Theil als im Ganzen sind (eth. II. 38). Ueberhaupt darf die Substanz, die als causa sui zugleich causa rerum ist, nicht mit einem nackten Substrat verwechselt werden, an welches der Verstand Denken und Ausdehnung äusserlich heranbrächte, wie in der eingehenden Schrift C. H-r. Spinoza's Lehre vom Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmtheiten dargestellt. Bern 1850 S. 32 erörtert ist. Die Attribute sind ewig und die nothwendigen Attribute werden in optischen Farbenschein verwandelt, wenn der Verstand sogar (vermischte Aufsätze S. 151 vgl. S. 158) einem Betrachter verglichen wird, „der nur durch eine Brille sehen kann, die ein gelbes und blaues Glas hat, dem also die Sache, die keins von beiden ist, je nachdem er ein oder das andere Auge schliesst, so oder so erscheinen muss." Mit dieser Brille kommt der Verstand, wenn möglich, noch unter die imaginatio herab und doch

Es giebt in der Natur nichts Zufälliges; denn Gott, in welchem alles ist, was da ist, ist auf nothwendige Weise da; sein Wesen schliesst sein Dasein ein (eth. I, 29). Gottes Macht ist sein Wesen, denn er ist Ursache seiner selbst (I, 34); und was in Gottes Macht liegt, ist nothwendig (I, 35).

Die endlichen Dinge entspringen aus Gott oder einem seiner Attribute, insofern dasselbe durch einen Modus afficirt betrachtet wird, die Ausdehnung durch Ruhe oder Bewegung, das Denken als Verstand und Wille. Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, wird durch eine andere Ursache, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, zum Dasein und Wirken bestimmt und so fort ins Unendliche. Dies gilt nach dem durchgängigen Parallelismus der beiden Attribute vom Endlichen ebenso im Denken als in der Ausdehnung.

Die ganze Natur ist Ein Individuum, dessen Theile, die Körper, auf unendliche Weise wechseln ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums (II. lemma 7. schol. p. 94).

Auf ähnliche Weise sind die menschlichen Geister Theile des unendlichen göttlichen Verstandes (II. 11. coroll. V. 40).

Seele und Leib sind Ein und dasselbe Individuum, welches einmal unter dem Attribut des Denkens und dann

---

heisst es z. B. eth. I. 19. deutlich genug: Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna. Vgl. in der Demonstration: — per Dei attributa intelligendum est id, quod divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae pertinet aeternitas, ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna.

wieder unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird (eth. II, 21. schol.).

Jedes Wesen, sei es Ding, sei es Gedanke, sucht sich in seinem Sein zu behaupten (eth. III, 6). Dieses Streben ist nichts als seine wirkliche Natur. Der Geist sucht sich daher, sowol inwiefern er klare und deutliche, als inwiefern er verworrene Vorstellungen hat, in seinem Sein zu behaupten.

Es kann keine Vorstellung in unserm Geiste geben, welche das Dasein unseres Leibes ausschliesst. Vielmehr was die Thätigkeit unseres Leibes mehrt oder mindert, fördert oder hemmt, dessen Vorstellung mehrt oder mindert, fördert oder hemmt das denkende Vermögen unseres Geistes.

Unter Lust wird der leidende Zustand begriffen, durch den der Geist zu grösserer Vollkommenheit übergeht; unter Unlust derjenige leidende Zustand, durch den er zu geringerer Vollkommenheit übergeht.

Indem nun die Seele das sich vorzustellen strebt, was ihre oder des Leibes Thätigkeit mehrt und das Gegentheil ausschliesst, entsteht aus diesem Streben Liebe und Hass, d. h. Lust und Unlust, begleitet von der Vorstellung der äussern Ursache.

Zunächst begleiten wir die real wirkende Ursache der Lust und Unlust mit Liebe und Hass, dann die in der Vorstellung Lust und Unlust hervorbringende Ursache mit Liebe und Hass. Daher bestimmt, abgesehen von der Verkettung der wirklichen Ursachen, auch das Gesetz, das Vorstellungen mit einander verkettet, — man nannte es später die Ideenassociation — die leidenden Zustände unserer Seele in Liebe und Hass. Die Vorstellungen, die einander rufen, theilen einander, wenn sie nicht im Gegensatz stehen, die Lust und Unlust und dadurch die Liebe und den Hass mit, welche ihnen ein-

wohnen. Ferner bejahen und verneinen wir uns in Andern, inwiefern wir sie in Beziehung zu uns setzen. Aus diesen Quellen fliessen Sympathie und Antipathie, Mitleiden und Wohlwollen, Undank und Schadenfreude, Neid und selbst Bewunderung, Feindschaft und selbst Grossmuth, lauter leidende Zustände, welche hiernach aus dem Naturgesetz der Selbsterhaltung hervorgehen.

Die Macht dieser leidenden Zustände liegt in den inadaequaten Vorstellungen, und diese entstehen in uns daraus, dass wir nur Theile eines denkenden Wesens sind, von dem zwar einige Gedanken ganz, aber andere nur theilweise unsern Geist ausmachen (de intellectus emendatione p. 441). Wir verhalten uns überhaupt insofern leidend, als wir ein Theil der Natur sind, der an sich ohne die andern nicht kann begriffen werden (eth. IV, 2).

Wie der Mensch desto mehr leidenden Zuständen unterworfen ist, je mehr inadaequate Vorstellungen er hat: so ist er desto thätiger (freier), je mehr adaequate er hat.

Daher führt das *imaginari*, die Quelle der inadaequaten Vorstellungen, zur Knechtschaft, das *intelligere*, die Quelle der adaequaten, zur Freiheit. *Nos eatenus tantum agimus*, *quatenus intelligimus.* Wir sind nur so weit thätig, als wir begreifen (eth. IV, 24).

Wie die Gedanken im Geiste geordnet werden, so ordnen sich die Affectionen, die Bilder der Dinge, im Leibe (eth. V, 1. vgl. V, 10). Der Affect, der ein leidender Zustand ist, hört auf leidend zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Vorstellung bilden (eth. V, 3. vgl. V, 11). Alle Begierden sind nur insoweit leidende Zustände, als sie aus inadaequaten Vorstellungen entstehen und dieselben werden der Tugend zugerechnet, insofern sie von adaequaten Vorstellungen erregt oder erzeugt werden (eth. V, 4. schol. vgl. III, 57. schol.). Auf

diese Weise löst sich die Knechtschaft der leidenden Zustände in Freiheit.

Tugend und Macht (*virtus* und *potentia*) sind dasselbe, und Tugend auf den Menschen bezogen ist die Macht, etwas hervorzubringen, was nur aus den Gesetzen seiner Natur eingesehen werden kann (eth. IV. def. 8). In demselben Sinne ist die Macht auch das Recht; und jedes Ding hat von Natur so viel Recht, als es zum Dasein und zum Wirken Macht hat (tractat. pol. c. 2. p. 307. tractat. theolog. pol. c. 16. p. 359. ed. Paul.).

Jedes Wesen strebt sich selbst zu erhalten, oder, was dasselbe ist, seine Macht zu behaupten und zu mehren. Es ist daher das Streben sein eigenthümliches Sein zu erhalten die Grundlage der Tugend (eth. IV, 18. schol. p. 216), also für den Geist das Streben zu begreifen (*intelligendi conatus*) die erste und einzige Grundlage (eth. IV, 26 u. 27).

Diese Einsicht giebt die höhere Macht und daher auch die eigentliche Tugend.

Die menschliche Macht wächst, wenn alle Menschen in Allem so zusammenstimmen, dass Aller Geister und Leiber Einen Geist und Einen Leib bilden und alle zugleich, so weit sie können, das eigene Sein zu behaupten streben und das gemeinsame Beste aller suchen. Daraus folgt, dass die Menschen, welche nach der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich erstreben, was sie nicht auch den übrigen Menschen wünschen und dass sie daher gerecht, treu und sittlich sein werden (IV, 18. schol.). Was Eintracht erzeugt, erzeugt grössere Macht und ist das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Sittlichkeit gehört (eth. IV. app. c. 15. p. 262. vgl. tractat. theolog. c. 16).

Inwiefern jedoch Menschen Leidenschaften unterworfen sind, sind sie einander entgegen und kommen unter

sich nicht überein (eth. IV, 32). Daher muss man die Leidenschaften meiden. Wer vernünftig lebt, wird dahin streben, dass er nicht von den Affecten des Hasses beunruhigt werde und folglich dahin wirken, dass auch kein anderer dieselben Affecte leide (eth. IV, 46). Er wird daher, so viel er kann, des Andern Hass und Zorn und Verachtung durch Liebe oder Grossmuth ausgleichen.

Das *intelligere*, die Erkenntniss des Nothwendigen und Ewigen, ist auch von dieser Seite die Quelle des Sittlichen; denn Wille und Verstand sind eins und dasselbe (eth. II, 49. coroll.). Inwiefern wir erkennen (*quatenus intelligimus*), können wir nichts begehren ausser dem, was nothwendig ist, und uns schlechthin nur im Wahren befriedigen; und insofern stimmt das Streben unseres bessern Theils mit der Ordnung der ganzen Natur zusammen (eth. IV. c. 32. p. 267).

Inwiefern unser Geist erkennt, ist er eine ewige Weise des Denkens, die von einer andern ewigen Weise des Denkens bestimmt wird, und diese wiederum von einer andern und so ins Unendliche, so dass alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen (eth. V, 31).

Je mehr wir nun uns und unsere Affecte, je mehr wir die einzelnen Dinge begreifen, desto mehr begreifen und lieben wir Gott; und so weit wir Gott betrachten, so weit sind wir thätig (eth. V, 16. 18. 24). Es ist das höchste Gut des Menschen Gott zu erkennen (eth. IV, 28). Es entspringt daraus die intellectuale Liebe des Geistes zu Gott, welche, da Gott alles Sein ist, ein Theil der unendlichen Liebe ist, mit welcher Gott sich selbst liebt, und zwar inwiefern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, wenn es unter der Form der Ewigkeit betrachtet wird, begriffen werden kann.

Aus diesen Grundzügen der Lehre heben wir nun die wesentlichen Punkte hervor, welche wir erörtern müssen, wenn wir über die Bündigkeit und den Erfolg des Grundgedankens urtheilen wollen.

Zuvörderst thun wir einen Blick in die Form und Structur des Ganzen [1]).

Spinoza überschreibt sein System: *ethica ordine geometrico demonstrata*, und bildet in der methodischen Form die Elemente des Euklides nach.

Wie er überhaupt die mathematische Nothwendigkeit sucht, so bringt er sie in der geschlossenen Gestalt der geometrischen Methode zur Darstellung. Der Leser hat dabei den grossen Vortheil, dass es ihm an jedem Punkt leicht wird, in der Verkettung der Beweise von Glied zu Glied bis zur ersten Befestigung zurückzugehen und die Strenge der Verknüpfung zu überwachen. Auch jene Darstellungsweise, deren Schmuck das Schmucklose ist, und der eigentliche Ausdruck, der immer die Sache trifft, sind Tugenden, welche dem geometrischen Vorbilde entsprechen.

Aber in der Absicht der Anlage liegt mehr. Es soll die metaphysische Ableitung zu derselben Bündigkeit geführt werden, deren die geometrische Beweisführung fähig ist. Es fragt sich indessen, ob nach der Natur der Sache die geometrische Methode des Euklides zum Paradigma der metaphysischen und philosophischen werden kann. Es treten dabei sogleich wesentliche Unterschiede hervor.

Die Geometrie geht von einer Anzahl Axiomen und Postulaten aus und unbekümmert um die Einheit des Ursprungs überlässt sie ihre Erörterung einer fremden, der philosophischen Betrachtung. Wenn indessen die Lehre

---

1) vgl. des Verf. logische Untersuchungen II. S. 110.

des Spinoza, welche mehr als irgend eine auf die Einheit gerichtet ist, mit zerstreuten, vorausgesetzten Axiomen beginnt, wenn darin selbst Begriffe, wie z. B. die Causalität (eth. I. def. 3. 4), aufgenommen sind: so fragen wir umsonst, wohin denn die Erörterung dieser Axiome falle.

Spinoza hebt ferner mit Definitionen an, z. B. der *causa sui*, der Substanz, des Attributs u. s. w., wie Euklides mit den Definitionen der einfachsten ebenen Figuren anfängt. Indessen haben bei Euklides die Definitionen früher gar keinen Werth und gar keine Anwendung, als bis er ihre reale Möglichkeit nachgewiesen, bis er sie construirt hat. Bei Euklides wird z. B. das Quadrat schon Buch 1. Def. 30 erklärt, aber es ist für das System noch gar nicht da, bis es am Schlusse des ersten Buches, nachdem die Lehre von den Parallelen vorangegangen ist, construirt worden (Satz 46). Die Evidenz hängt von der Construction der Definition ab. Spinoza müsste, um dieselbe Evidenz zu erreichen, die von ihm definirten Begriffe construiren können. Erst dadurch würde die Vorstellung gegen Erdichtung gesichert; erst dadurch würde die innere Möglichkeit der Definition verbürgt. Spinoza behandelt indessen seine Erklärungen, die eigentlich nur Namenerklärungen sind, sogleich als solche Sacherklärungen, welche die Gewähr ihrer Wirklichkeit in sich selbst tragen.

Bei der richtigen Definition des unerschaffenen Wesens soll für die Frage, ob es sei, kein Raum übrig bleiben (de intell. emend. p. 451). Ihm fehlen, da es sich um die letzten metaphysischen Begriffe handelt, die Mittel der Construction; und er setzt daher in seinen Definitionen stillschweigend voraus, was Euklides bei den seinigen erst werden lässt und beweist. Dies gilt nicht nur von den Definitionen des ersten Buches, sondern auch

von den wesentlichsten der andern. Man vgl. z. B. Buch II. def. 3 und 4. III. def. 1 und 2. IV. def. 8. Bei allem was an diesen Stellen erklärt ist, wird man fragen müssen: wie geschieht das? — und man steht dann bei dieser Frage nach dem realen Vorgange mitten in ungelösten Schwierigkeiten. Solche Subreptionen gefährden die ganze Lehre und untergraben namentlich, wie sich später zeigen wird, den Halt des Grundgedankens.

Der weitere Gang unserer Untersuchung wird im Grossen und Ganzen dem Gang in Spinoza's Ethik folgen, indem zuerst der metaphysische Begriff Gottes, darauf die logische, endlich die psychologische und ethische Seite der Lehre werden zur Sprache kommen.

Wir verweilen hiernach zunächst bei dem Begriffe Gottes; denn Gott, die Ursache seiner selbst, ist die Grundlage und die intellectuale Liebe Gottes ist der Schlussstein des Systems.

Bei Spinoza verschlingt sich im Begriff Gottes die ontologische und kosmologische Betrachtung auf eigenthümliche Weise.

Spinoza hält die Definition Gottes als des höchst vollkommenen Wesens nicht für die ursprüngliche (ep. 64). Indessen geht er selbst nicht immer von einer und derselben Erklärung aus. In der Ethik (B. 1. def. 6) bestimmt er Gott als das schlechthin unendliche Wesen und die Ursache seiner selbst (*causa sui*) als dasjenige, dessen Wesen sein Dasein einschliesst und zieht beide Begriffe erst im Verfolg der Beweise dergestalt in eins zusammen, dass beides die Substanz ist, die in sich ist und durch sich begriffen wird.

In den Briefen (ep. 39. 40. 41. vgl. 72) bestimmt er Gott unmittelbar in derselben Weise, wie er in der Ethik zunächst die *causa sui* bestimmt, so dass Gott als das begriffen wird, zu dessen Wesen das Dasein gehört, und

leitet daraus ab, dass Gott Einer ist, ewig, einfach, unendlich u. s. w.

Beides hängt indessen auf das Engste zusammen und läuft auf dasselbe aus.

Es herrscht in dem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes die Ansicht, dass sein Wesen nothwendiges Dasein einschliesse. Aus diesem Begriff folgert Spinoza, dass Gott keine Unvollkommenheit in sich trage, sondern nur Vollkommenheit ausdrücke; denn alle Vollkommenheit liegt im Sein und alle Unvollkommenheit in der Beraubung des Seins (ep. 40. 41). Während Cartesius den Begriff des vollkommensten Wesens zum Grunde legte und daraus das Dasein als eine unter seinen Vollkommenheiten erschloss: setzt Spinoza umgekehrt das nothwendige Dasein voraus und leitet den Begriff des vollkommensten Wesens daraus ab. Da ferner Vollkommenheit Sein und Sein Macht ist, so hat das vollkommenste Wesen keine Macht ausser sich; es ist aus eigener Macht da. Es nimmt darin der ontologische Anfang eine kosmologische Wendung. Denn die zufälligen Dinge sind durch eine fremde Ursache. Gott ist das nothwendige Wesen und daher alles Sein und ausser ihm kein Sein.

Wird Gott nach der andern Erklärung (eth. I. def. 6) als das schlechthin unendliche Wesen gefasst, so ist das Unendliche die Bejahung schlechthin (eth. I, 8. schol. 1) und alles Endliche ist, inwiefern es bestimmt ist, Verneinung, und was darin Bejahung ist, das stammt aus jener Bejahung schlechthin. Das Unendliche ist daher auch Bejahung des Daseins, oder, was dasselbe ist, sein Wesen schliesst das Dasein ein.

Beide Erklärungen wollen also dasselbe. Wie der kosmologische Beweis im Gegensatz gegen die zufälligen Dinge ein nothwendiges Wesen sucht und der ontologische das Dasein im Begriff Gottes findet: so verschmilzt Spi-

noza beide Betrachtungen. Zwar beweist er nicht das Dasein Gottes; denn seine metaphysischen Definitionen, eigentlich nur Namenerklärungen, gelten ihm ohne Nachweis der innern Möglichkeit als Erklärungen eines Wirklichen. Spinoza setzt den Begriff und folgert daraus weiter (vgl. eth. I, 7 und I, 11).

Aus Obigem ergiebt sich, dass Gott das Nothwendige [1]) und in diesem Sinne (I. def. 8. ep. 29) das Ewige ist.

Wir dürfen uns im Geist des Spinoza den Zusammenhang des Nothwendigen mit demjenigen, dessen Wesen das Dasein einschliesst, durch ein Beispiel erläutern. Das Wesen des Dreiecks schliesst das Dasein von bestimmten Eigenschaften, die in ihm nothwendig sind, ein. Wenn ein Dreieck ist, so folgt aus seinem Wesen, dass seine 3 Winkel = 2 R. sind. Was in solchen Beispielen hypothetische Nothwendigkeit ist, — denn man kann nicht sagen, das Wesen jener Eigenschaften schliesse ihr Dasein ein — das ist in jener Definition Gottes absolute [2]).

Das Nothwendige ist der leuchtende Punkt in Spinoza's Gottesbegriff. Daher geschieht es denn auch, dass

---

1) vgl. unter anderm eth. I, 17. schol. Das *Deus agit* und das *ex sola divinae naturae necessitate sequitur* wird gleichbedeutend. Damit hängt auch zusammen, dass Spinoza mit dem passiven Ausdruck des Hervorgebrachten, der *natura naturata* im Gegensatz zu der *natura naturans*, die in sich ist und aus sich begriffen wird, das bezeichnet, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt. *Natura naturans* und *natura naturata* verhalten sich ohne Zweifel zu einander wie *constituens* und *consecutivum*. Vgl. die Erklärung eth. I, 29. schol., wornach Erdmann's Ansicht (vermischte Aufsätze 1846. S. 134), der sie wie richtige und abstracte Auffassung unterschieden wissen will, zu ändern sein möchte.

2) d. intell. emend. p. 481. Rem . . . . . necessariam (voco), cujus natura implicat contradictionem, ut ea non existat.

etwas in seiner Nothwendigkeit betrachten und auf Gott beziehen bei Spinoza dasselbe bedeutet[1]), und dass das Begreifen d. h. die Einsicht in die Nothwendigkeit die intellectuale Liebe Gottes erzeugt. Es ist der metaphysische Griff Spinoza's, dass er das All unter diese Betrachtung des Nothwendigen fasst. Gott, d. h. das Nothwendige ist alles Sein und ausser ihm giebt es kein Sein. Daher hängt er von keinem andern ab, sondern ist in sich gegründet und insofern frei (eth. I, 17. ep. 60. 62).

Diese Nothwendigkeit ist in voller Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken nicht die Nothwendigkeit des Zweckes oder des das Sein bestimmenden ursprünglichen Gedankens; — denn die Attribute des Denkens und der Ausdehnung wirken nicht auf einander und der Zweck ist daher nur eine menschliche Erfindung — sondern lediglich die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache (vgl. ep. 60)[2]), die mathematische Nothwendigkeit, inwiefern die Mathematik aus der wirkenden Ursache das Wesen ihrer Gegenstände bestimmt und aus dem dergestalt bestimmten Wesen die Eigenschaften beweist (vgl. ep. 64).

Gott, das schlechthin Unendliche und in sich Nothwendige, ist ein denkendes und ausgedehntes Wesen. Diese Attribute des Denkens und der Ausdehnung werden von Spinoza nicht aus der Natur Gottes abgeleitet, sondern aus den endlichen Dingen dargethan, inwiefern sie Weisen sind, welche Gottes Wesen auf eine bestimmte Art ausdrücken. Die endlichen Gedanken und die endlichen ausgedehnten Dinge, die wir vorfinden, füh-

---

1) vgl. z. B. ep. 58: res in se spectatae vel ad Deum relatae.

2) z. B. tractat. theologico polit. c. 3. p. 192. Per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem rerum ordinem sive rerum naturalium concatenationem. Vgl. cogitat. metaphys. c. 10. p. 125. dicimus igitur creationem esse operationem in qua nullae causae praeter efficientem concurrunt.

ren auf diese und keine andere Attribute und der menschliche Geist, welcher der Begriff des Leibes ist (*corporis humani idea*), ergiebt keine andere und drückt keine andere aus (eth. II, 1 und 2. vgl. ep. 66).

An dieser Stelle liegt der Grundgedanke; und man darf es sich nicht verschweigen, dass an derselben Stelle eine Schwäche liegt. Denken und Ausdehnung sind ohne Vermittelung aufgenommen und zwar nur indem die endlichen Modi ins Unendliche übersetzt und erweitert werden. Spinoza geht dabei, genau genommen, von der Erfahrung aus, obwol es Stellen giebt (ep. 28. 41), in welchen es scheint, als ob die Attribute, inwiefern sie das Wesen der Substanz ausdrücken, sich darin wie die Substanz verhalten sollen, dass ihr Dasein von ihrem Wesen nicht verschieden ist, und dass z. B. die Ausdehnung nothwendiges Dasein in sich schliesst. Wo jedoch Spinoza die Sache so fasst, setzt er diese Bestimmung, ohne sie abzuleiten. Fragt man weiter, warum die Modi der Ausdehnung und die Modi des Denkens unter sich in keinem Zusammenhang des Grundes stehen, sondern was in der Ausdehnung vorgeht, nur aus der Ausdehnung, und was im Denken, nur aus dem Denken soll begriffen werden (eth. II, 6): so stützt sich die Antwort nur auf formale metaphysische Bestimmungen. Denken und Ausdehnung sind Attribute; aber Attribute drücken das Wesen der Substanz aus, und können daher, da diese nur aus sich begriffen wird, gleicher Weise nur aus sich selbst begriffen werden (eth. I, 10. demonstr.); denn sie sind mit dem Wesen der Substanz eins. Indem also schlechtweg angenommen und gesetzt wird, dass Denken und Ausdehnung in diesem Sinne Attribute der Substanz sind, wird die reale Untersuchung abgeschnitten, ob Denken und Ausdehnung wirklich nichts Gemeinsames haben, so dass das eine weder aus dem andern begriffen wer-

den noch auf das andere wirken könne (eth. I, 8). In dieser wichtigsten aller Fragen kommt man mit blossen Definitionen nicht fort, zumal wenn sie, wie bei Spinoza, eigentlich nur Namenerklärungen sind.

Dies Versäumniss rächt sich auch durch Widersprüche in den Folgen, welche schwerlich blos Widersprüche im Ausdruck sind. In Uebereinstimmung mit seinem Grundgedanken lehrt Spinoza (ethic. II, 5): die Vorstellungen der einzelnen Dinge haben nicht die wahrgenommenen Dinge zu ihrer Ursache, sondern Gott selbst, inwiefern er ein denkendes Wesen ist. Die Bilder der Wahrnehmungen folgen also aus dem Attribut des Denkens und nicht aus der Ausdehnung [1]). Nach der gewöhnlichen Ansicht wirkt in der Sinneswahrnehmung die materielle Ausdehnung auf die Vorstellung, die ihr Abbild ist. Spinoza kann einer solchen Betrachtung keine Stelle einräumen; denn er würde sonst eine Einwirkung des einen Attributs auf das andere setzen. Sollte indessen Spinoza's Ansicht, dass die Vorstellungen nicht die wahrgenommenen Dinge, sondern Gott als denkendes Wesen zur Ursache haben, siegen: so musste Spinoza, was er nirgends versucht, einen solchen Vorgang des Denkens darstellen, welcher ohne Einwirkung des sinnlichen Dinges die Vorstellung desselben erzeuge. Die blosse Definition thut's nicht. Sie setzt, aber begründet nicht [2]). Hinge-

---

1) eth. II, 5. p. 80: . . . . . rerum singularium ideae non ipsa ideata sive *res perceptas* pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans. Vgl. ep. 42. p. 599. 600.

2) eth. II. def. 3. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Explic. Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur. def. 4. Per ideam adaequa-

gen fällt Spinoza bisweilen in die gewöhnliche Betrachtungsweise zurück und spricht von Vorstellungen, welche im Gegensatz gegen die reinen aus zufälligen Bewegungen des Körpers entspringen [1]).

So wenig als Spinoza nachgewiesen hat, dass bestimmte Gestalten der Dinge, wie die organischen, ohne den einwirkenden bildenden Gedanken können begriffen werden: so wenig hat er nachgewiesen, dass bestimmte Gestalten des Denkens, wie die Vorstellungen der Dinge, ohne die einwirkende Ausdehnung zu verstehen sind.

Die unendliche Substanz stellt sich als unendliches Denken und unendliche Ausdehnung dar. Wie das Unendliche nichts ausser sich hat, von dem es könnte bestimmt werden: so ist es auch durch nichts als durch sich selbst bestimmt. Das Endliche hingegen ist durch ein Ding seiner Art bestimmt und begrenzt, der endliche Gedanke von einem andern Gedanken, dieser wieder von einem andern, und so fort ins Unendliche; der endliche Körper von einem andern Körper, dieser wieder von einem andern, und so fort ins Unendliche. Die endlichen Gedanken, welche von einander ins Unendliche bestimmt werden, bilden zusammen den unendlichen Verstand Gottes

---

tam intellige ideam, quae, quatenus in se *sine relatione ad obiectum* consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet. Explic. Dico intrinsecas, ut illam *secludam*, quae extrinseca est, nempe *convenientiam ideae cum suo ideato*.

1) de intell. emendat. p. 441. ostendimusque quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, *a quibusdam sensationibus fortuitis* (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriantur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando sive vigilando varios accipit motus. p. 449. scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet quae ex pura mente *et non ex fortuitis motibus corporis* factae sunt.

(eth. II, 11. coroll. vgl. V, 40). Die endlichen Körper, welche von einander ins Unendliche bestimmt werden, bilden zusammen das Eine Individuum der ganzen Natur (eth. II. lemma 7. schol. p. 94. vgl. eth. I, 28). Dass das Endliche ins Unendliche hinaus bestimmt wird, soll offenbar auf die unendliche Substanz hinweisen [1]).

In diesem Sinne wird Gott, die unendliche Substanz, zum unbedingten Ganzen und die endlichen Dinge werden seine Theile. Spinoza fasst sie wiederholt unter diesen Gesichtspunkt, z. B. epist. 15. p. 500. [2]) eth. II, 11. Der menschliche Geist sei ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes (vgl. de intell. emend. p. 441. eth. II. lemma 7. schol. p. 94) [3].) Die Theile determiniren sich unter einander, während das Ganze, Ursache seiner selbst, in sich unendlich und nichts ausser sich habend, undeterminirt ist (*non determinatum* ep. 40). Das Unendliche wird wol nur darum seltener von Spinoza als Ganzes be-

1) vgl. die Fassung V, 40. schol. Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus modus cogitandi est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Vgl. ep. 29. geg. d. Ende p. 532, wo der Fortschritt der Ursachen ins Unendliche unter der Voraussetzung, dass es ein Unendliches giebt, das aus sich nothwendiges Dasein hat, für nichts Unmögliches gilt.

2) ep. 15. p. 500. Paul. Vides igitur qua ratione et rationem cur sentiam, corpus humanum partem esse naturae: quod autem ad mentem humanam attinet, eam etiam partem naturae esse censeo, nempe quia statuo dari etiam in natura potentiam infinitam cogitandi, quae, quatenus infinita, in se continet totam naturam obiective et cuius cogitationes procedunt eodem modo, ac natura eius, nimirum idearum.

3) eth. II. lemma 7. schol. p. 94. ed. Paul. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus totam naturam unum esse individuum, cuius partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione.

zeichnet, weil wir nach sinnlicher Analogie mit dem Ganzen eine Vorstellung des Geschlossenen und daher Endlichen zu verknüpfen pflegen. Es spricht jedoch ein Ausdruck wie eth. II. lemma 7. schol. deutlich genug, inwiefern dort die ganze Natur, die nichts ist als die Substanz unter dem Attribut der unendlichen Ausdehnung gefasst, als Ein Individuum erklärt wird.

Indessen schliesst Spinoza an anderen Stellen diese Betrachtung der Theile aus. Gott, lehrt er, dessen Wesen das Dasein einschliesst, ist untheilbar (*indivisibilis*); denn sonst wäre er entweder auflösbar oder doch nicht mehr einfach (ep. 40. 41). Theile setzen das Unendliche nicht zusammen, so wenig als eine Linie aus Punkten zusammengesetzt ist (eth. I, 15. schol. vgl. ep. 29. p. 528).

Beides scheint sich zu widersprechen. Um in Spinoza's Sinne die Ausgleichung zu finden, muss auf Folgendes geachtet werden.

Spinoza will zweierlei vermeiden, indem er gegen die Theilung der Substanz Einsage thut. Wenn man die Substanz aus Theilen zusammensetzte, so würden einmal die Theile zu dem Ursprünglichen und Ersten und sie würden dadurch zweitens als für sich bestehend d. h. als Substanzen gedacht [1]). Beides gilt ihm für unmöglich. Der Satz, dass das Unendliche nicht theilbar ist, soll also heissen, Theile werden weder zum Unendlichen zusammen-

---

1) vgl. z. B. ep. 40. p. 592. Partes namque componentes natura et cognitione priores sint oportet, quam id quod compositum est; quod in eo, quod sua natura aeternum est, locum non habet. eth. I, 15. schol. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut eius partes *realiter* distinctae essent; cur ergo una pars non posset annihilari, manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis? et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse et in suo statu manere potest.

gesetzt noch sind sie so abtrennbar, dass sie selbst Substanzen würden, wie etwa zwei Linien durch Theilung entstanden als solche selbstständige Individuen mögen gedacht werden. Hält man diese Vorstellungen von dem Begriff des Ganzen und der Theile fern, so ergiebt sich Spinoza's Sinn. In Bezug auf die Materie, die unendliche Ausdehnung, sagt er ausdrücklich: *unde eius partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter.* Wenn daher z. B. Spinoza lehrt (eth. IV, 4. dem.), die wirkliche Macht des Menschen sei ein Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur: so muss man dies so verstehen, dass Gottes unendliche Macht alles Sein ist und in ihr und von ihr untrennbar die Macht des Menschen nur als eine Art und Weise derselben unterschieden wird.

Wir vollziehen diese Vorstellung in dem Attribute der Ausdehnung ohne Schwierigkeit, indem wir das Continuum von Körper zu Körper fortsetzen, so dass die ganze Natur Ein Individuum wird, dessen Theile, die Körper, auf unendliche Weise wechseln, ohne dass das ganze Individuum sich verändert (eth. II. lemma 7. schol.). Das umfassende Unendliche bleibt, indem sich die Theile darin bewegen.

Indessen fügt sich dieselbe Vorstellung in dem Attribute des Denkens nicht so leicht. Wir sehen da kein ähnliches Continuum von Gedanken zu Gedanken, so dass sie wie Theile Ein Ganzes bilden könnten. Es müssten allen Körpern und ihren Lagen Gedanken entsprechen; aber den wirklichen Dingen entsprechen nur zu geringem Theile wahre Gedanken. Der Mensch denkt; aber unendlich mehr Wesen denken nicht. Wenigstens hat Spinoza nicht gezeigt, wie er den Parallelismus durchführen wolle. Wenn er zwar (eth. II. 13. schol.) alle Wesen, obwol in verschiedenen Graden, beseelt nennt, so erklärt er doch

nicht, in welchem Sinn allen Wesen ein Analogon des Gedankens zukomme. An einer andern Stelle (cogitat. metaphys. c. 6. p. 118.) spricht er von Körpern, welchen kein Denken verbunden ist; aber er will allen Körpern Leben zuschreiben, inwiefern sie sich in ihrem Sein behaupten.

Wenn in Spinoza's Geiste Gott das Nothwendige ist, aber das Nothwendige aus dem Wesen des Ganzen stammt: so müsste vor allem der Gedanke des unendlichen Ganzen in der Einheit gefordert werden, aus welcher die Vielheit fliesst. Dies wäre für Spinoza's Gott das Selbstbewusstsein, das man in ihm öfter vermisst hat. Soll alles aus der Nothwendigkeit der wirkenden Ursache folgen und sich daher Verstand und Wille in Gott nicht scheiden können (eth. I, 17. schol.): so wird es in Spinoza's Sinne keine andere Persönlichkeit, kein anderes Selbstbewusstsein Gottes geben können, als den Gedanken des unendlichen Ganzen und der daraus herstammenden Nothwendigkeit. Wie aus dem Wesen des Dreiecks die trigonometrischen Eigenschaften folgen und der mathematische Verstand der Gedanke ihrer Nothwendigkeit ist: so folgen aus der Natur der unendlichen Substanz die Dinge; in demselben Sinne als Gott Ursache seiner selbst ist, ist er auch Ursache der Dinge (eth. I, 16. cor. 1. eth. I, 25. schol.)[1]), und der Gedanke dieser alles umfassenden Nothwendigkeit wäre Gottes Bewusstsein.

Es fragt sich erstens, ob Spinoza dies lehrte und zweitens wie eine solche Lehre zu den übrigen Theilen stimmt.

Was das Erste betrifft, so ist es bekannt, dass das Selbstbewusstsein Gottes, die persönliche Einheit seines Wesens, im Verständniss des Spinoza eine Streitfrage

---

1) eth. I, 25. schol. eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est.

ist. Wenn man sich darunter, wie im Menschen, Verstand und Willen, und insbesondere beide nach Zweckbegriffen thätig, vorstellt: so ist diese Auffassung von Spinoza's Lehre ausgeschlossen. Die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache, welche es allein giebt, lässt keinen Willen zu. Wenn man aber weiter geht, und den *infinitus intellectus Dei* insbesondere nach einer Stelle eth. V, 40. schol. für nichts ausser den einzelnen menschlichen Intellecten erklärt, so dass sich die Idee des Wesens Gottes und alles in ihm Begriffenen in Gott nicht findet, sofern er Substanz ist, sondern sofern er das Wesen der sämmtlichen endlichen Geister ausmacht (vgl. z. B. Strauss Glaubenslehre, 1840. I. S. 508): so widersprechen einer solchen Auffassung sowol der Zusammenhang des Grundgedankens als einzelne ausdrückliche Bestimmungen Spinoza's.

Gottes Macht zu denken ist seiner wirklichen Macht zu wirken gleich. Was aus der unendlichen Natur Gottes in der Wirklichkeit folgt, das folgt alles in Gott aus Gottes Begriff und zwar in derselben Ordnung und derselben Verbindung als Gedanke [1]). Hiernach entsprechen allen wirklichen Dingen, also auch solchen, welche von den endlichen Geistern nicht gedacht oder irrig gedacht werden, (und deren sind unzählig viele), wahre Gedanken in Gott, inwiefern sie in demselben Zusammenhang stehen, in welchem die Dinge aus Gottes unendlicher Natur fliessen.

---

1) eth. II, 7. coroll. Hinc sequitur quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est: Quidquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective, d. h. als Gegenstand des Denkens. Vgl. eth. II. 3. schol. Ueber den veränderten Sprachgebrauch des obiective s. die Anm. zu des Vf. elementa logices Aristoteleae §. 1.

Wenn nach dem Grundgedanken unendliches Denken und unendliche Ausdehnung nur die verschiedenen Ausdrucksweisen Einer und derselben Substanz sind, so muss in Gott jede Nothwendigkeit der Dinge, wie seine eigene, in der Nothwendigkeit eines Gedankens ihren Ausdruck haben.

Mehr kann man von Spinoza nicht verlangen. Was wir sonst Selbstbewusstsein nennen, schliesst eine Empfindung des Ich ein, um die es sich in Gott nicht handelt. Wenn man noch den Gedanken des Gedankens (das Bewusstsein des Gedankens) fordert, so ist dieser dem Spinoza mit dem sich selbst offenbarenden Gedanken eins (eth. II, 21, schol. II, 43. schol.)[1]). Indem Gott die Nothwendigkeit seines Wesens weiss, so weiss er auch damit dies Wissen; denn sonst wüsste er in seinem Wesen etwas noch nicht.

Im Besondern spricht sich bei Spinoza diese Ansicht öfter aus. In Gott giebt es nothwendig, heisst es im 3ten Lehrsatz des zweiten Buchs, einen Begriff sowol seines Wesens, als alles dessen, was aus seinem Wesen nothwendig folgt[2]). Gott wirkt mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher er sich begreift (eth. II, 3. schol.)[3]). Alle Vorstellungen, die in Gott sind, kommen mit ihrem

1) eth. II, 21. schol. Simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire et simul scit, se scire, quod scit et sic in infinitum. Vgl. de intell. em. p. 425.

2) eth. II, 3. schol. In Deo datur necessario idea tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur, vgl. II, 8.

3) eth. II, 3. schol. ostendimus (I, 16), Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit, hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt) ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Vgl. epist. 22. 49. 60. Vergleicht man diese Stellen, so wird man sich überzeugen, dass das Deum se ipsum intelligere nicht blos aus der Vorstellung

Gegenstande überein (eth. II, 32. dem.), ein Ausspruch, der unmöglich wäre, wenn Gottes unendlicher Verstand nur die endlichen Gedanken wäre; denn dann ständen Vorstellung und Gegenstand noch viel öfter in Widerspruch. In Gott giebt es eine adaequate Erkenntniss der Weltordnung, heisst es an einer andern Stelle (eth. II, 30. dem.)[1]), inwiefern er die Vorstellung aller Dinge und nicht inwiefern er blos die Vorstellung des menschlichen Leibes hat. Vorstellungen, welche im Geiste inadaequat sind, sagt Spinoza anderswo (eth. III, 1. dem.), sind in Gott adaequat, inwiefern er auch die Geister der übrigen Dinge in sich zumal enthält[2]). Offenbar würden Irrthümer in uns nimmer in Gott zur Wahrheit werden, wenn Gott das Nothwendige nicht in sich erkennete. Endlich liebt Gott sich selbst, wie Spinoza lehrt (eth. III, 35), mit unendlicher intellectualer Liebe; denn da die Vorstellung seiner selbst als seiner Ursache sein unendliches Sein be-

---

der Menschen aufgenommen ist, sondern in dem angegebenen Sinne zur Lehre des Spinoza gehört.

1) eth. II, 30. dem. p. 107. Qua autem ratione res constitutae sint, eius rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas et non quatenus tantum humani corporis ideam habet. In Gott also gieht es eine adaequate Erkenntniss aller Dinge; in den Menschen von vielen Dingen nicht einmal eine inadaequate. Es ist in solchen Stellen ein Verständniss unmöglich, wenn man in Gott keine andern Gedanken annimmt, als die Gedanken der endlichen Geister, wenn man in Spinoza die moderne Lehre hineinlegt, dass Gott sich erst im Menschen bewusst wird.

2) eth. III, 1. dem. p. 133. . . . . . quae — inadaequatae sunt in mente (ideae), sunt etiam in Deo adaequatae, non quatenus eiusdem solummodo mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum mentes in se simul continet. Es giebt also in Gott eine Vorstellung, die im Gegensatz gegen die vereinzelten Vorstellungen das Zusammenwirken der Dinge begreift.

gleitet, so entsteht die intellectuale Liebe Gottes zu sich selbst[1]).

Auf diese Weise kann es nicht ungewiss sein, was Spinoza meinte und nach dem Grundgedanken der beiden Attribute meinen musste. Und doch entsprechen sich, genauer genommen, die beiden Attribute, unendliches Denken und unendliche Ausdehnung, einander nicht so, wie sie sich in eigener Absicht entsprechen müssten. Die unendliche Ausdehnung ist keine andere als der Inbegriff der endlichen Körper, ihrer Modi; aber das unendliche Denken kann nicht in gleicher Weise, wie es sein müsste, die endlichen Gedanken sein und darin aufgehen; während es die unwahren von sich ausschliessen muss, nimmt es zwar die wahren, als ewige Weisen des Denkens, in sich auf; aber das unendliche Denken, die Nothwendigkeit des Ganzen, welche die Nothwendigkeit der Theile in sich trägt, ist ein anderer Gedanke als der Gedanke von vereinzelten und zerstreueten wahren Gedanken, die nur die lückenhafte Erkenntniss einzelner Theile darstellen.

Wir sind nach Spinoza Theile eines denkenden Wesens (*alicuius entis cogitantis*, de intell. emend. p. 441. vgl. ep. 15. p. 500). Aber unsere Gedanken sind ebenso irrig als wahr und noch mehr irrig als wahr. Wie stellen wir uns diese irrigen Gedanken als Theile des vollkommen denkenden Wesens vor? und wenn nur die wahren den unendlichen Verstand Gottes ausmachen, wo bleiben die irrigen? In den endlichen Geistern sind die wahren Gedanken Bruchstücke. Wenn nun die unendliche Ausdehnung keine andere ist, als diejenige, welche durch die endlichen Körper hindurchgeht: so müsste auch der

---

1) eth. V, 35. dem. Dei natura gaudet infinita perfectione idque concomitante idea sui, hoc est, idea suae causae.

göttliche Gedanke kein anderer sein, als derjenige, welcher durch die endlichen Geister hindurchgeht. Aber dann läuft der unendliche Gedanke Gefahr sich mit Irrthum zu versetzen und im Endlichen zu Bruchstücken ohne Zusammenhang zu werden.

Es gilt vom Gedanken wie von der Ausdehnung, dass Gott alles Sein ist und ausser ihm kein Sein. Wo bleiben denn die irrigen Gedanken der endlichen Geister, die in dem unendlichen Denken keine Stelle haben können?

Diese Frage greift schon in eine andere Seite ein. Wir betrachteten zuerst den Begriff Gottes, die eigentliche metaphysische Seite des Systems. Es handelt sich nun zweitens von der Erkenntniss des Menschen und es kommt dabei zunächst auf das Wesen und den Ursprung von Vorstellen und Begreifen, *imaginari* und *intelligere* an, auf den Gegensatz jener Begriffe, in welchen Knechtschaft und Befreiung des menschlichen Geistes beschlossen liegt. Wir müssen sie daher untersuchen, und zu dem Ende zunächst fragen, wie Spinoza ihr Wesen und ihr gegenseitiges Verhältniss bestimme.

An vielen Stellen spricht Spinoza von der blossen Erkenntniss des reinen Verstandes und setzt sie der Vorstellung in Bildern und Worten entgegen[1]). Es ist dadurch gesagt, was sie nicht ist, und zugleich angedeutet, dass der Grund ihres Wesens in dem zu suchen ist, was über das Bild hinausliegt. Jedes Bild ist endlich; die Betrachtung des reinen Verstandes ist das Unendliche. Wo das Unendliche, das keine Vorstellung erreicht, die Bedingung der Erkenntniss ist, da offenbart sich der Ver-

1) z. B. tractatus theologico politicus c. 4. p. 214. ed. Paul.: tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente *extra verba et imagines* percipitur. vgl. epist. 42. p. 600. sola pari intellectus cognitio. ep. 29. p. 529. de intell. emend. p. 447 u. s. w.

stand (*intellectus*). Daher ist Gott, die unendliche Substanz, die Ursache seiner selbst, allein ein Begriff des Verstandes. Wenn wir in demselben Sinne die körperliche Substanz und die Quantität als unendlich und ewig und somit nicht als getheilt und beschränkt auffassen, so fassen wir sie als Attribut Gottes adaequat; wir stellen sie dann nicht unserer Einbildung vor, sondern begreifen sie[1]). Es kommt daher darauf an, diese Betrachtung zur Grundlage zu machen; und wenn Spinoza drei Stufen der Erkenntniss unterscheidet, so geschieht dies auf jener dritten Stufe, auf welcher die Erkenntniss von dem adaequaten Begriff der Attribute Gottes zu dem adaequaten Begriff des Wesens der Dinge fortschreitet. Spinoza nennt diese Stufe offenbar darum intuitive Erkenntniss, weil sie von dem Blick des einfachen Ganzen bestimmt wird[2]). Es liegt an dieser Stelle der Grund alles Nothwendigen; denn Gott ist das Nothwendige. Daher gilt *intelligere* und *res sub specie aeterni contemplari* dem Spinoza für gleichbedeutend.

Nach dem oben angegebenen Zusammenhang folgt noch mehr, inwiefern alles Endliche, sei es Körper oder Gedanke, als Theil des Unendlichen betrachtet wird, und also das Unendliche das Ganze ist, auf welchem die Nothwendigkeit beruht. Denn was nun auf gleiche Weise im Theil wie im Ganzen erkannt wird, bildet einen adae-

---

1) eth. I, 15. schol. p. 50. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut iam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Vgl. besonders ep. 29.

2) eth. II, 40. schol. 2.

quaten Begriff des Geistes [1]). Dahin gehört namentlich die Erkenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, weil sie auf gleiche Weise im Theil als im Ganzen liegt und die Möglichkeit, dass jeder der intuitiven Erkenntniss theilhaft werden kann [2]). Da unser Gedanke und unser Leib ein Theil des Ganzen ist und mithin in ihm das Ganze sich fortsetzt: so stammen daher unsere wahren Allgemeinbegriffe (*notiones communes*), welche die Grundlagen unsrer Schlüsse sind. Sie sind die eigene Macht des Geistes, an der alle Theil haben [3]), und unterscheiden sich von den Universalien, welche verworrene Vorstellungen sind und dann entstehen, wenn sich die Bilder des Einzelnen zu unbestimmten Gemeinbildern vermengen [4]). Während diese ein Erzeugniss der Imagination sind, inwiefern sie unvermögend ist, viele Bilder des Ein-

---

1) eth. II, 38. Illa, quae omnibus communia quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate. II, 44. coroll. 2. demonstr. Adde quod fundamenta rationis notiones sunt, quae illa explicant quae omnibus communia sunt quaeque nullius rei singularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi.

2) eth. II, 46. dem. p. 120. — id, quod cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune et aeque in parte ac in toto est, adeoque erit haec cognitio adaequata. vgl. II. 47. schol. . . . sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus atque adeo tertium illud cognitionis genus formare. tractat. theol. polit. c. 1. p. 157.

3) de intell. emend. p. 456. VI. Ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur; confusae autem contra. Nobis enim invitis saepe formantur. vgl. ep. 42. p. 600.

4) eth. II, 40. schol. 1.

zelnen neben einander vorzustellen, gehören jene dem Intellectus an und sind die Bedingungen alles Begreifens. Man darf daher dies Wesen der Dinge nicht mit abstracten Vorstellungen vermengen, welche aus vager Erfahrung entstehen, sondern man muss von dem Quell und Ursprung der Natur ausgehen [1]). In demselben Sinne tadelt z. B. Spinoza die Ansicht des Baco, nach welcher der menschliche Verstand alles nach der Analogie der eigenen Natur und nicht nach der Analogie des Universums bilde [2]). Wenn es auch weit über die Kräfte des menschlichen Verstandes hinausgeht, alles zugleich und zumal aufzufassen, wie im Ewigen seiner Natur nach alles zumal ist [3]): so betrachtet doch der Verstand die Dinge in demselben Maasse klar und deutlich, als er sie von innen d. h. mehrere Dinge zugleich auffasst [4]). In dieser Bestimmung, die Dinge zugleich aufzufassen, stellt sich äusserlich die Richtung auf das Ganze dar. Dieselbe Richtung erscheint in einer andern Beziehung. Weil alle Verwirrung daraus hervorgeht, dass der Geist eine ganze Sache nur zum Theil kennt: so kann es folglich von

---

1) de intell. emend. p. 442. Oritur denique (deceptio) etiam ex eo, quod prima elementa totius naturae non intelligunt; unde sine ordine procedendo et naturam cum abstractis, quamvis sint vera axiomata, confundendo se ipsos confundunt ordinemque naturae pervertunt. Nobis autem, si quam minime abstracte procedamus et a primis elementis, hoc est, a fonte et origine naturae, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda.

2) epist. 2. p. 452. vgl. z. B. Baco nov. organ. I, 41.

3) de intell. emend. p. 453.

4) eth. II, 29. schol. . . . quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum, ... res clare et distincte contemplatur.

einem einfachen Dinge nur eine klare und deutliche Vorstellung geben; denn ein solches Ding kann nicht theilweise, sondern entweder ganz oder gar nicht erkannt werden. Das Einfache wird daher begriffen [1]). Es hängt damit zusammen, dass die Substanz, deren Wesen das Dasein in sich schliesst, der eigentliche Gegenstand des Begreifens (*intelligere*), aus ihrem Begriff als einfach bestimmt wird [2]). Als Begriffe, welche allein durch den Verstand und nicht durch die Vorstellung erreicht werden können, bezeichnet Spinoza beispielsweise *substantia*, *aeternitas* [3]), welche das Unendliche ausdrücken, aber weder entwickelt er noch entwirft er vollständig die Begriffe des reinen Verstandes. Da alle klare und deutliche Vorstellungen, welche wir bilden, aus andern klaren und deutlichen Vorstellungen, welche in uns sind, stammen und keine andere äussere Ursache kennen: so hängen sie allein von unserer Natur und ihren festen Gesetzen d. h. von unserer Macht und nicht vom Zufall ab [4]). Der Verstand bildet einige Vorstellungen ursprünglich, andere aus andern, z. B. die Vorstellung der Quantität ursprünglich, unabhängig von andern Vorstellungen, hingegen die Vorstellung der Bewegung nur dadurch, dass er auf die Vorstellung der Quantität achtet. Die Vorstellungen, welche er ursprünglich bildet, drücken die Unendlichkeit aus, während er die begrenzten und endlichen (*ideas determinatas*) aus andern bildet, und da sie nicht ursprünglich sind, auf mannigfache Weise ableitet. Indem nun das Unendliche schlechthin die Bejahung des Daseins ist und das Endliche theilweise Verneinung (eth. I,

1) de intell. emend. p. 437 sqq.
2) epist. 40. p. 592.
3) epist. 29. p. 529.
4) epist. 42. p. 599. vgl. de intell. emend. p. 440.

8. schol.): so bildet er die bejahenden Vorstellungen früher, als die verneinenden [1]).

Durch den Gegensatz gegen den *intellectus* ergiebt sich schon die Natur der *imaginatio* als einer Quelle der inadaequaten Vorstellungen. Wenn der *intellectus* da sein Wesen hat, wo es sich um das Unendliche handelt, so bewegt sich die *imaginatio* nur im Endlichen. Wenn der *intellectus* das ungetheilte und einfache Sein erfasst, so betrachtet die *imaginatio* das Seiende nur in der Weise des Theils. Während die adaequate Vorstellung, vom Intellectus ausgehend, das Gemeinsame zum Gegenstand hat, was auf gleiche Weise im Theil wie im Ganzen gilt (*aeque in parte ac in toto*): entsteht die inadaequate Vorstellung, wenn nur der Theil betrachtet wird. Daher gilt es gleich, eine Sache nur zum Theil oder inadaequat auffassen. Dies geschieht dann, wenn wir nicht blos eine Vorstellung haben, welche das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, sondern welche zugleich mit dem menschlichen Geiste auf ein fremdes Ding geht [2]), wenn also nicht der Theil aus dem Ganzen, sondern nur ein Theil mit einem andern aufgefasst wird. Indem das Getheilte und Endliche Gegenstand der Imaginatio ist, wird Zahl und

1) de intell. emend. p. 455, wo Spinoza zum Schluss das Eigenthümliche des *intellectus* zusammenfasst.

2) eth. II, 11. coroll. Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam; et cum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte sive inadaequate percipere.

Maass zu nichts anderm, als zu Weisen des Imaginirens; denn sie dienen dazu, die Affectionen der Substanz zu determiniren [1]); sie sind die Hülfsmittel der Imaginatio; und wer aus ihnen die Substanz, die nur dem Intellectus zugänglich ist, verstehen und den Fortschritt der Natur begreifen will, verwickelt sich in Ungereimtheiten und Widersprüche. Während der Intellectus die Dinge als nothwendig und in der Weise des Ewigen fasst, stammt aus der Imagination das Zufällige, die *contingentia* im Gegensatz gegen die *aeternitas*. Es ist die Sache der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten. Aber inwiefern die Imagination, wenn dieselbe Sache in verschiedener Zeit wahrgenommen wurde, eine verschiedene Erwartung der Zeit mit der Sache verknüpft und ihr daher die Vorstellung der Zeit schwankt: so entsteht die Vorstellung des Zufälligen [2]). Während die klaren und deutlichen Vorstellungen des Intellectus allein von dessen Macht und Natur abhängen und insofern in sich wahr sind: so tritt der Geist, wenn er imaginirt, vielmehr in das Verhältniss eines Leiden-

---

1) epist. 29. p. 529. Ex quibus clare videre est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos; und bald darauf: auxilia imaginationis, vgl. ep. 40. p. 592. ep. 41. p. 595. sq., woraus erhellt, dass der Begriff des Theils nicht in Gott, also nicht in der Wahrheit der Substanz gedacht werden kann.

2) eth. II, 44. coroll. 1. Hinc sequitur a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti quam futuri ut contingentes contemplemur. In dem angefügten Scholion wird die Vorstellung des Zufälligen eigentlich aus dem Gesetze der später sogenannten Ideenassociation abgeleitet. Wenn eine Sache öfter und zwar zu verschiedenen Zeiten wahrgenommen ist, so schwankt die Vorstellung der Zeit in der Erinnerung und Erwartung. Indem die bestimmte Zeit gegen das Ding gleichgültig wird, erscheint es als zufällig.

den, indem zufällige und vereinzelte Sinneswahrnehmungen das Bestimmende werden [1]). Es entsteht eine verworrene Vorstellung, so oft der Geist von aussen, nämlich aus dem zufälligen Zusammentreffen der Dinge dies oder jenes zu betrachten bestimmt wird, und nicht vielmehr von innen, indem er mehrere Dinge zugleich betrachtet, um ihre Uebereinkunft und ihre Unterschiede zu verstehen [2]). Wie die Vorstellungen inadaequat werden, weil sie statt des Ganzen nur einen Theil fassen: so geschieht dies dadurch, dass wir uns selbst nur als Theile verhalten. Wenn es, sagt Spinoza, zur Natur eines denkenden Wesens gehört, wahre oder adaequate Gedanken zu bilden: so ist es gewiss, dass die inadaequaten Vorstellungen nur daraus in uns entstehen, weil wir ein Theil sind eines denkenden Wesens, von dem einige Gedanken ganz, andere nur theilweise unsern Geist ausmachen [3]). Die

---

1) de intell. emend. p. 441. ostendimusque quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, *a quibusdam sensationibus fortuitis* (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando sive vigilando varios accipit motus. p. 449. scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet quae ex pura mente et non *ex fortuitis motibus corporis* factae sunt. p. 447. . . . animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis. Vgl. eth. IV. app. c. 2. p. 259.

2) eth. II, 29. schol. . . . sed confusam tantum cognitionem — quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum et non quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur.

3) de intell. emend. p. 441. Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adae-

Vorstellungen sind daher nur inadaequat und verworren, inwiefern sie nicht auf Gott, d. h: das Nothwendige und Ganze, sondern lediglich auf den einzelnen Geist eines Menschen bezogen werden [1]).

Nach diesem Zusammenhang geht alles Verständniss auf das Ganze, aller Irrthum auf den Theil zurück. Es fragt sich daher, was der Theil im System des Spinoza bedeuten könne. Es giebt nur Eine Substanz; und daher sind die Theile nichts Wirkliches in sich, sondern werden nur als Art und Weise an der Substanz unterschieden [2]). In der sich fortsetzenden Verkettung der wirkenden Ursache giebt es keinen Theil, der etwas für sich sein könnte. Und doch ist in dieser Verbindung dem Theil als solchen eine wichtige Wirkung zugeschrieben, die verwirrende Thätigkeit des Irrthums. Wie ein Theil, der in sich keine Sache ist, sondern nur als Art und Weise unterschieden wird, dennoch diese Kraft habe: das hätte wol der Erörterung bedurft.

Es ist die *imaginatio* dem *intellectus*, die Vorstellung im Bilde dem Begriffe entgegengesetzt. Wenn aus jener, inwiefern sie für sich thätig ist, die inadaequate Weise der Erkenntniss stammt, so giebt es doch auch Vorstellungen der Imagination, welche mit dem Intellectus übereinkommen [3]). Es sind offenbar diejenigen Vorstel-

quatas formare, certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicuius entis cogitantis, cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.

1) eth. II, 36. dem. Ideae, quatenus ad Deum referuntur, sunt verae, adaequatae; adeoque nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicuius mentem referuntur.

2) vgl. z. B. eth. I, 15. schol. p. 50. unde eius (materiae) partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter.

3) de emend. intell. p. 447. nec etiam mirabimur, cur quaedam intelligamus, quae nullo modo sub imaginationem cadunt, et

lungen, die in demselben Verhältniss aus einander folgen, als in den Gegenständen die Wirkung aus der Ursache. Hiernach hat nothwendig die *imaginatio* auch ein positives Verhältniss zum *intellectus*, und sie wird nicht einseitig nur an verworrenen Vorstellungen schuld sein, sondern sie wird auch klare und deutliche zulassen oder erzeugen. Die Imagination des Geistes in sich betrachtet, sagt Spinoza (eth. II, 17. schol.), enthält keinen Irrthum, sondern nur inwiefern sie die Dinge, welche sie sich als gegenwärtig vorstellt, als wirklich setzt und dabei der Vorstellung entbehrt, welche dies Dasein verneint. Denn wenn der Geist, indem er sich, was nicht da ist, als gegenwärtig vorstellt, zugleich wüsste, dass jene Dinge in Wahrheit nicht da sind: so würde er eine solche Kraft zu bilden sich zur Tugend und nicht zum Fehler anrechnen; insbesondere wenn dieses Vermögen zu bilden von seiner Natur allein abhinge d. h. wenn die Imagination des Geistes frei wäre [1]). Wenn wir fragen, wo denn die Imagination diese freie Kraft ist, Bilder entwerfend, ohne, was sie vorstellt, als ein daseiendes Ding zu setzen: so müssen wir, scheint es, an das mathematische Gebiet denken, auf welchem das Bild der Vorstellung mit dem Begriff des Verstandes in Uebereinstimmung

---

alia sint in imaginatione, quae prorsus oppugnant intellectum, *alia denique cum intellectu conveniant.*

1) eth. II, 17. schol. p. 98. . . . . notetis velim mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est, si haec mentis imaginandi facultas libera esset.

stimmung zu kommen vermag. Indem der Verstand die unendliche Quantität unter dem Begriff der Ursache auffasst, wie z. B. wenn er sie durch die Bewegung eines Punktes determinirt: bildet er durch die Imagination klare und deutliche Vorstellungen (vgl. de intell. emend. p. 455 f.). Spinoza hat oft genug auf die Mathematik, welche die Lehrmeisterin des Nothwendigen sei, hingewiesen, und wir haben dadurch in seinem Sinne das Recht, Zahl und Maass, wenn sie von ihm für Hülfsmittel der Imagination, für Weisen des Entwerfens (*modi imaginandi*) erklärt werden, dessenungeachtet nicht für Ursachen der verworrenen Vorstellungen zu halten. Wir sind indessen zu einem Punkt gelangt, auf welchem der Zusammenhang abbricht. Spinoza hat weder gesagt, wie sich der Begriff zum Bild, der *intellectus* zur *imaginatio* verhalte, noch auch wie das Unendliche sich zum Endlichen determinire. Der Verstand (*intellectus*), sagt Spinoza (de intell. emend. p. 455), bildet die positiven Vorstellungen früher als die negativen. Es ist dies folgerecht, da die Substanz, sein eigentlicher Gegenstand, unendlich ist und das Unendliche, welches durch und durch Bejahung ist, keine Verneinung in sich trägt. Aber Spinoza zeigt nicht, wie denn der Verstand vom Unendlichen zum Endlichen, von den positiven Vorstellungen zu der Begrenzung der negativen übergehe. Wenn in der Figur der Verstand die unendliche Quantität als determinirt durch die Bewegung z. B. eines Punktes auffasst, so ist doch nirgends nachgewiesen, woher er die Bewegung habe [1]) und wie die Bewegung oder irgend etwas anderes das Unendliche und nur Positive determiniren könne. Ebenso wenig zeigt

1) Auch in den Körpern ist dieser wichtige Begriff als durch sich bekannt vorausgesetzt und auf keine Weise abgeleitet. s. eth. II. nach prop. 13. lemma 1. dem. p. 90.

Spinoza, wie die unendliche Substanz dazu komme sich in das Endliche zu fassen. Jede Bestimmung ist dem Spinoza Verneinung. *Omnis determinatio negatio.* Wenn das Unendliche, die absolute Bejahung des Daseins, alle Verneinung von sich ausschliesst (vgl. z. B. eth. I, 8. schol. 1): so hätte gezeigt werden müssen, woher dennoch die Besonderung und Bestimmung zum Endlichen stamme[1]). Weil das Princip der Unterscheidung in der Einheit des Realen fehlt, so ist auch das rechte Verhältniss der *imaginatio* zum *intellectus* nicht erkannt. Beides hängt genau zusammen. Inwiefern die adaequaten Vorstellungen aus demjenigen stammen, was allem gemein und gleicher Weise im Ganzen wie im Theil ist, erreichen sie das eigenthümliche Wesen des Einzelnen nicht; denn Spinoza lehrt ausdrücklich (eth. II, 37), was allem gemeinsam und gleicher Weise im Ganzen und im Theil ist, bildet von keiner einzelnen Sache das Wesen.

Im Vorstehenden ergab sich eine Lücke. Es fehlt der Zusammenhang zwischen dem Begriff und dem Bilde, dem *intellectus* und der *imaginatio*; es fehlt aber damit die Erklärung der verworrenen und irrigen Vorstellung in der Consequenz des Systems. Dessenungeachtet lehrt Spinoza[2]), dass die inadaequaten und verworrenen Vorstellungen mit derselben Nothwendigkeit folgen, als die adaequaten. Denn alle Vorstellungen sind in Gott.

1) Noch im Jahre vor seinem Tode antwortet Spinoza auf die Frage, wie sich aus der Ausdehnung die Mannigfaltigkeit der Dinge ableiten lasse, sehr unbestimmt. Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam hucusque nihil de his ordine disponere mihi licuit. epist. 72. p. 680.

2) eth. II, 36. Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae sive clarae ac distinctae ideae.

Um den Parallelismus des Grundgedankens, die neben einander laufenden Vorgänge im Denken und in der Ausdehnung, welche einander entsprechen müssen, weil sie nur der verschiedene Ausdruck Einer und derselben Substanz sind, folgerecht festzuhalten, hat Erdmann[1]) die Lehre von den einfachen und zusammengesetzten Körpern und deren Bewegung, welche Spinoza nur lemmatisch dem zweiten Buche der Ethik einfügt, mit der Lehre von der Imagination in Uebereinstimmung gesetzt. Er bezeichnet dabei folgende Punkte. Spinoza nimmt einfachste Körper an, *corpora simplicissima* (eth. II. lemma 3. ax. 2. p. 92), welche sich nur durch Bewegung und Ruhe, schnellere oder langsamere Bewegung von einander unterscheiden. Diesen sollen wahre, adaequate Vorstellungen entsprechen, inwiefern es in den einfachsten Körpern keine Störung der Bewegung geben könne. Wenn aber Spinoza ferner zusammengesetzte Körper annimmt, welche aus den einfachsten bestehen, so sollen sich diese durch Richtungen der Bewegung unterscheiden, z. B. durch geradlinige, krummlinige, und da die Körper zusammen sind und zusammen einen Körper höherer Ordnung bilden, soll es möglich sein, dass sich die Bewegungen hemmen und stören, und daher die Körper niederer Ordnung, die den höheren bilden, nur zum Theil Ursache ihrer Bewegungen sind. Diesem Verhältniss der Körper, dieser Störung der Bewegung soll im Denken die inadaequate Vorstellung entsprechen, indem diese nur zum Theil das Wesen des menschlichen Geistes ausmache. Wie endlich das Eine umfassende Individuum der Natur (eth. II. lemma 7. schol. p. 94) alle Bewegungen in sich hat, ohne sich selbst zu

---

1) J. E. Erdmann vermischte Aufsätze, Leipzig 1846. S. 162. 168. in der dritten Abhandlung: die Grundbegriffe des Spinozismus.

verändern, so enthalte auch das unendliche Denken alle Vorstellungen ganz; es ist die adaequate Ursache aller, und ebendaher sind auch in ihm alle Vorstellungen adaequat. Es fragt sich, ob diese Uebereinstimmung den Sinn des Spinoza treffe und wie weit. Zunächst muss in dieser Beziehung bemerkt werden, dass Spinoza dem zweiten Buche der Ethik die Lemmata über den Körper nicht zu diesem Zweck der Vergleichung eingefügt hat, und dass er überhaupt nirgends jene Coinzidenzpunkte andeutet. Erdmann hat sie im Sinne des Systems zusammengestellt. Dem einfachen Gegenstand entspricht allerdings eine adaequate Vorstellung, aber nicht weil der einfache Körper von störender Bewegung frei ist, sondern weil er keine Theile hat und daher entweder ganz oder gar nicht aufgefasst wird (de intell. emend. p. 437). Vielmehr kann der einfache Körper, da er doch Bewegung hat, nothwendig auch in seiner Bewegung gehemmt werden. Wenn jede Idee, wie Erdmann sagt[1]), „für sich genommen" wahr oder adaequat sein soll, wie jedes *corpus simplicissimum* frei von störenden Bewegungen sei: so geht dann die Wahrheit auf atomistische Theilung zurück und nicht auf die Eine Substanz. Der Gegensatz der einfachsten und zusammengesetzten Körper liegt nicht darin, dass jene nur in der Intensität der Bewegung als schnellere oder langsamere, diese auch durch die Rich-

---

1) Vgl. schon die verwandte Auffassung bei Thomas Spinozae systema philosophicum. Regimontii, 1835. §§. 4. 5. Karl Thomas Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik, Königsberg 1840. vgl. z. B. S. 98. S. 163. Der Vf. ist darin consequent, dass er wirklich in Spinoza, indem er zwischen den Zeilen liest, im Physischen und Logischen, in der Ausdehnung und im Denken einen unter sich parallel laufenden Atomismus und „Automatismus" annimmt. Aber so wenig als im Euklid darf man im Spinoza die Lehre zwischen den Zeilen lesen.

tung (geradlinige, krummlinige) unterschieden werden. Wo Bewegung ist, muss auch Richtung sein und wenn Spinoza sagt, dass die einfachsten Körper nur durch die Bewegung unterschieden werden: so bedeutet das nichts anders, als dass sie nicht, wie die zusammengesetzten, in den Theilen und deren gegenseitigem Verhältniss Unterschiede zeigen. Es muss also in Abrede gestellt werden, dass den einfachsten Körpern darum wahre Vorstellungen entsprechen, weil in ihnen keine Bewegung sei; sie selbst haben Bewegung, wenn es in ihnen auch keine Theile giebt, die sich bewegen könnten. Wenn hingegen ein Individuum, sei es einfach oder zusammengesetzt, eine eigenthümliche Richtung hat, die in seinem Wesen liegt: so wird es gegen eine Störung der Bewegung als gegen eine Minderung seiner Macht in seinem Sein zu beharren streben, und es gehen daraus im Menschen leidende Zustände hervor, die von inadaequaten Vorstellungen begleitet werden. In dieser beschränkten Sphäre, in der Verdunklung der klaren Vorstellung durch die Leidenschaft, stimmt jene Erklärung mit Spinoza's Grundgedanken überein. Aber die inadaequaten Vorstellungen gehen weiter, wie z. B. in der oberflächlichen Abstraction. Wo sie rein theoretischer Natur sind, können sie nur mit Mühe und nicht ohne Gewalt auf diese Erklärung des ursprünglichen Parallelismus zurückgebracht werden.

Auf jeden Fall bleibt die eigentliche Schwierigkeit auch bei dieser Ansicht stehen. Die Bewegungen, wie sie sich auch kreuzen, sind wirklich und gehen daher in die unendliche Ausdehnung ein. Die inadaequaten Vorstellungen hingegen sind unwahr und sie lassen sich daher nicht auf dieselbe Weise in das unendliche Denken aufnehmen. Der Parallelismus des Grundgedankens wäre erst dann zu halten, wenn allen wirklichen Bewegungen, seien sie ursprünglich oder, wie in der Störung — zu-

zusammengesetzt, wahre Vorstellungen entsprächen — woran viel, wenn nicht alles fehlt.

Wir haben bis dahin die logische Seite des *intelligere* verfolgt; aber dasselbe hat auch, wie wir oben sahen, eine ethische; ja es liegt darin die ganze Macht des Sittlichen. Spinoza und Sokrates, wie unähnlich sie sonst seien, begegnen sich darin, dass ihnen die Tugend Erkenntniss ist. Unsere Untersuchung rückt daher nun in den Inhalt des dritten, vierten und fünften Buchs vor, in die psychologische Frage über den Ursprung der Affecte, und in die ethische über den Ursprung der sittlichen Begriffe.

Bis jetzt ist die einfache und bündige Weise nicht übertroffen, mit welcher Spinoza im 3ten Buche der Ethik aus dem blinden Grunde der Selbsterhaltung und der Ideenassociation die leidenden Zustände und Strebungen der Seele ableitet. Im neuen Testament ist oft von dem natürlichen Menschen im Gegensatz gegen den geistigen die Rede; was er sei, wird dort dem sittlichen Tact der eigenen Erfahrung überlassen. Spinoza hat, wie man behaupten darf, dies Naturgesetz des natürlichen Menschen in seiner Entstehung und der furchtbaren Gewalt seiner vielgestaltigen Formen enthüllt und entwickelt; und, dass der Mensch ihm unterthan ist, hat er im 4ten Buche als die menschliche Knechtschaft bezeichnet. Die Befreiung aus dieser Macht geschieht, wie Spinoza im 5ten Buche zeigt, nur durch die adaequate Erkenntniss, durch das *intelligere*.

Die ganze Entwickelung geht von dem Satz aus, dass jedes Ding, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren trachtet (eth. III, 6)[1]. Daran knüpft sich das Streben,

1) eth. III, 6. Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.

was dem eigenen Sein Eintrag thut, abzuwehren, und was die eigene Macht vermehrt, zu suchen; daran, wenn die Vorstellung der äussern Ursache hinzutritt, Liebe und Hass; daran der Trieb des Geistes, die eine Vorstellung herbeizuziehen, die andere auszuschliessen, und auf die Dinge, je nachdem sie die Vorstellungen in uns freundlich oder feindlich treffen, Licht oder Schatten, Liebe oder Hass zu werfen. Von diesem einfachen Grunde der Selbsterhaltung und dem Gesetz der sich einander rufenden Vorstellungen geht das mannigfaltige, vielfach verwickelte Getriebe der leidenden Zustände und Strebungen aus. Spinoza hat ohne Zweifel den rechten Grund bezeichnet; aber wir fragen, welche Stellung jener fruchtbare Satz, dass jedes Ding, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren strebe, zu dem Grundgedanken des Systems habe. Darauf kommt es uns an.

Wir dürfen bei dieser Frage das Verhältniss des Einzelnen nicht ausser Acht lassen. Es giebt nur Eine Substanz, die in sich ist; und die Sache, die in ihrem Sein zu beharren strebt, ist keine Substanz; hat doch Spinoza dies von dem Menschen, um den es sich hier handelt, noch besonders bewiesen [1]). Jene Sache ist nur ein Theil der Einen Substanz und alle Theile sind nur als Weisen des Daseins und nicht als wirkliche Dinge unterschieden (*modaliter tantum, non realiter*). Bestimmt von andern Theilen kann der Theil nach dieser Ansicht nichts in sich sein; und noch viel weniger streben, in seinem Sein zu beharren. Es fehlt der Mittelpunkt, in welchem sich der Theil selbst besässe und von welchem sein Streben ausgehen könnte. Spinoza ist sogar geneigt, die Begriffe, welche den Theil als solchen bestimmen, wie

1) eth. II, 10. Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.

Zahl und Maass, zu blossen Weisen der Vorstellung zu machen. Sollen nun die Theile nur in der Betrachtung der Imagination bestehen, wie Spinoza doch eigentlich will: so kommt damit das Gesetz der Selbstbehauptung, in welchem der Theil etwas in sich ist, in Widerspruch. Die endliche Sache (*res finita*) ist bei Spinoza nicht nachgewiesen, sondern aus der Definition, als verstände sich damit ihr Dasein von selbst, aufgenommen (eth. I. def. 2. vgl. II. def. 7). Als Modus ist sie in einem Andern und nicht in sich und wird nur durch jenes Andere begriffen (eth. I. def. 5). Wenn die Substanz, das Ursprüngliche, ihrem Wesen nach unendlich und allein in sich ist: so hätte dargethan werden müssen, wie das Endliche werde und wie es überhaupt in sich sein könne. Wenn das bestimmte Ding in seinem Wesen beharrt, so beharrt es in der Schranke, in der Negation. Wie reimt sich dies mit der Lehre von der unbeschränkten Substanz? — Spinoza umgeht in Uebereinstimmung mit seinem Grundgedanken und mit seiner ausdrücklichen Lehre auf jede Weise den Zweck. Der Leib z. B. wird nicht als ein Organismus bestimmt, als ein Körper, der für die Zwecke des Lebens Werkzeuge hätte, sondern nur als ein vielfach zusammengesetzter, der mit andern Körpern eine vielseitige Gemeinschaft hat (vgl. z. B. eth. II, 39. coroll.). Es fehlt daher beim Spinoza das ideale Centrum, durch welches eine Sache etwas in sich ist und um welches die Kräfte sich bewegen. Es fehlt ihm das ideale Band des Zweckes, durch welches verschiedene wirkende Ursachen zu der Einheit eines Ganzen, eines wirklichen Individuums verknüpft werden. Er nimmt nur in der Definition an[1]), dass meh-

1) eth. II. def. 7. Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius

rere Individuen (atomistisch gedacht) in Einer Thätigkeit dergestalt zusammenkommen können, um alle zugleich die Ursache Einer Wirkung zu sein. Wie dies geschehe, zeigt er nicht und will nur solche zusammenwirkende Individuen als Eine einzelne Sache betrachten. Wenn man ferner den Beweis prüft, den Spinoza von dem Satz giebt, dass jedes Ding, soviel an ihm ist, in seinem Wesen zu verharren strebt: so ist er nur negativ. Das einzelne Ding, heisst es nämlich, kann nichts in sich haben, wodurch es sein Wesen vernichtet, und kann nur von einer äussern Ursache zerstört werden (vgl. eth. III, 4 bis 6). Hierin ist nur die Kraft der Trägheit, die *vis inertiae* und nichts mehr bewiesen [1]); und die Selbstbehauptung einer wirkenden Ursache kann auch keinen andern Sinn haben; denn es ist kein wahres Selbst vorhanden. Aber Spinoza hat dessenungeachtet in jenem Streben, sich selbst zu erhalten und die eigene Macht zu mehren, so wie in den Vorstellungen, die sich in dieser Richtung erzeugen, mehr gedacht, als in diesen Praemissen liegt. Es sind darin die Zwecke des individuellen Lebens vorausgesetzt, und erst dadurch bekommt der Ausdruck, dass jedes Ding

---

effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero.

1) Cartesius war einer der ersten, der das Gesetz der Trägheit für Ruhe und Bewegung der Körper aussprach. Spinoza überträgt es auf die Strebungen der Seele, ja er bestimmt dadurch in den cogitat. metaphys. den Begriff des Lebens überhaupt, selbst das Leben Gottes. Vgl. Cartes. princip. philos. II, 37. Harum prima est (lex naturae), unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere quantum in se est in eodem semper statu nec unquam mutari nisi a causis externis. vgl. Spinoz. princ. philos. Cartes. II, 14, wo auch der Ausdruck Uebereinstimmung mit eth. III, 6. zeigt. Cogitata metaphys. c. 6. p. 118. —.— per vitam intelligimus vim, per quam res in suo esse perseverant.

in seinem Wesen zu beharren strebe, wirkliche Bedeutung.

Spinoza sagt in derselben Richtung (eth. IV. def. 8): Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, d. h. die Tugend, inwiefern sie auf den Menschen bezogen wird, ist das Wesen des Menschen selbst, inwiefern er die Macht hat, einiges zu bewirken, was allein aus den Gesetzen seiner Natur kann verstanden werden[1]). In demselben Sinne setzt Spinoza (eth. IV, 37. schol. 1) die wahre Tugend, welche nichts anders ist, als allein nach der Vernunft leben, in das, was die Natur des Menschen selbst und zwar in sich allein betrachtet, fordert[2]). Wenn es das Princip des Spinoza ist, alles aus der Einen Substanz zu verstehen: so macht sich hier das entgegengesetzte geltend, etwas aus dem Theil als solchem, aus den Gesetzen der Natur des Menschen allein zu verstehen. Der Theil ist nun nicht mehr blos in der Betrachtung da; er ist etwas in sich. Aber wie er dies sein könne, hat Spinoza nicht gesagt. Wenn das Endliche determinirt und alle Determination Verneinung ist, so liegt dennoch in dem determinirten Wesen, wie es da erscheint, wo allein aus den Gesetzen der eigenen Natur Wirkungen sollen begriffen werden, etwas Positives, das über die blosse Schranke hinausgeht. Spinoza setzt hier, ohne abzuleiten. Es kommt auf den Grund der Unterscheidung an, der, wenn die wirkende Ursache nicht

---

1) eth. IV. def. 8. Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est, virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

2) eth. IV, 37. schol. quae ipsa ipsius natura in se sola considerata postulat.

genügt, um die Thatsache des Organischen zu begreifen[1]), auf einen die Determination bestimmenden Gedanken und damit auf jene Teleologie führen wird, welche der Grundgedanke des Spinoza nicht verträgt. Um die Lücke auszufüllen, muss man an dieser Stelle stillschweigend die Vorstellung des zweckbestimmten Lebens unterschieben.

Wenn es das Wesen des Zweckes ist, dass aus dem Ganzen die Bestimmung der Theile und nicht aus den Theilen die Bestimmung des Ganzen genommen wird: so begegnen wir bei Spinoza auch diesem Kennzeichen des verborgen zum Grunde liegenden Zweckes. Die Lust z. B., die an sich gut ist, da sie entsteht, wenn das Wesen zu höherer Vollkommenheit übergeht, wird aus dem Ganzen heraus gemässigt; denn die Lust des Theils, z. B. Kitzel, Liebe und Begierde, kann die Thätigkeiten des Ganzen hindern oder besiegen (eth. IV, 43. 44 und eth. IV. app. c. 30). In derjenigen Lust, in welcher kein Uebermaass möglich ist, in der *hilaritas*, müssen sich alle Theile des Körpers gleichmässig verhalten (eth. IV, 42. vgl. III, 11. schol. eth. IV. app. c. 30). Solche Betrachtungen haben erst im Sinne des Zweckes volle Wahrheit (vgl. eth. IV, 60).

Wenn in diesem Zusammenhang mitten im Grunde der Dinge der Zweck mitarbeitet, so bestimmt der Gedanke die Ausdehnung, das Eine Attribut das andere — was mit der Grundvoraussetzung streitet.

Im Streben der Selbsterhaltung zieht die Seele Vorstellungen an und stösst Vorstellungen ab, um darin ihre Macht zu behaupten oder zu mehren; sie thut es, indem sie nur sich sucht. In diesem selbstsüchtigen Streben

---

1) Vgl. die Ausführung in des Vf. logischen Untersuchungen. II. S. 16 ff. S. 39 ff.

werden alle Vorstellungen einseitig; sie haben kein anderes Maass als den Bezug auf die Lust oder Unlust des Eigenlebens und keinen andern Zweck, als die Seele in diesem Streben der Selbstbehauptung zu befestigen. Die Vorstellungen stehen mit den leidenden Zuständen in dieser Wechselwirkung. Sie werden von ihnen hervorgetrieben und treiben sie ihres Theils weiter. Der Mensch geräth auf diese Weise unfehlbar in die Knechtschaft seiner Affecte.

Spinoza löst diesen Bann, der durch die imaginirende Vorstellung mächtig ist, durch das *intelligere*, durch welches der Mensch allein Herrschaft über die Affecte gewinne. Es muss daher hier, wenn oben das *imaginari* und *intelligere* von der theoretischen Seite als Quelle des falschen und wahren Urtheils betrachtet wurde, derselbe Gegensatz als Grund des unfreien und freien, des leidenschaftlichen und vernünftigen Handelns untersucht werden. Wir müssen dabei auf einige allgemeinere Verhältnisse zurückgehen, und zwar zunächst auf Spinoza's Begriffsbestimmungen des Willens.

Cartesius hatte in den Meditationen den Grund des Irrthums darin gesucht, dass der Wille, weiter als der Verstand, über diesen übergreife und da bejahe, wo der Verstand verneinen sollte und umgekehrt. Dagegen richtet Spinoza den Satz, dass Wille und Verstand eins und dasselbe sind. Sie sind nicht eigene Vermögen, sondern von den einzelnen Thätigkeiten des Wollens und Denkens nicht verschieden. Beide fallen zusammen; und wollen ist nichts anders als bejahen und verneinen. Jede Vorstellung, z. B. die Vorstellung eines Dreiecks, schliesst Bejahungen und Verneinungen ein; und es giebt im Geiste kein Wollen, oder was dasselbe ist, keine Bejahung und Verneinung ausser derjenigen, welche die Vorstellung als Vorstellung ent-

hält [1]). Von dieser Bestimmung, welche das Wollen in Bejahung und Verneinung verwandelt, hängt viel ab. Denn darnach muss die richtige Vorstellung auch den richtigen Willen nach sich ziehen oder vielmehr ist die richtige Vorstellung schon an sich der richtige Wille. In demselben Sinne wird gelehrt, dass der Geist so weit thätig ist, als er adaequate Vorstellungen, und so weit leidend, als er inadaequate hat [2]). Unsere Freiheit, heisst es an einer andern Stelle übereinstimmend [3]), besteht nicht in Zufälligkeit oder Unentschiedenheit, sondern in einer Weise des Bejahens und Verneinens; und wir sind desto freier, je weniger unentschieden wir eine Sache bejahen oder verneinen.

Indessen ist die Begründung des Satzes, dass wollen nur bejahen und verneinen sei, sehr mangelhaft. Es wird nur von der theoretischen Vorstellung z. B. des Dreiecks nachgewiesen, dass sie nothwendig Bejahungen und Verneinungen in sich schliesst, welche ohne die Vorstellungen nicht gedacht werden können. Es wird gar nicht erwogen, ob die Sache da nicht anders sei, wo der Mensch sich praktisch verhält, z. B. in den Trieben, in welchen die Vorstellung nicht selten erst das Zweite ist. Ja, Spinoza sagt ausdrücklich, er wolle unter Willen nur das Vermögen zu bejahen und zu verneinen verstehen, nicht aber die Begierde, wornach der Geist die Dinge erstrebt oder verabscheuet [4]). Wenn die Bedeutung auf diese Weise eingeschränkt und die Begierde ausgeschlossen wird, deren Macht man offenbar mit im Sinne hat, wenn

1) eth. II, 48. schol. und 49. demonstr., besonders schol. p. 125 ff.

2) eth. III, 1.

3) epist. 34. p. 568 sq. . . . . adeo ut, quo rem aliquam minus indifferenter affirmamus aut negamus, eo liberiores simus.

4) eth. II, 48. schol. . . . . notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelli-

man dem Denken das Wollen entgegen setzt: so ist der Beweis überflüssig. Die Identität ist dann vorweg genommen. Es wird hiernach, wenn man auf die Begründung sieht, das Gebiet, auf welchem der Satz gilt, enger begrenzt; und er mag hinreichen, um auf dem rein theoretischen Gebiete die Erklärung des Irrthums, die Cartesius gab, zu widerlegen, aber nicht um das Verhältniss von Vorstellen und Begehren zu erledigen.

An einer andern Stelle wird daher der Wille anders gefasst. Zwar wird er aus den klaren oder verworrenen Vorstellungen abgeleitet, aber doch erst, inwiefern daraus dem Geiste das Streben entsteht, sich in seinem Sein zu erhalten (eth. III, 9). Wenn dies Streben, wird hinzugesetzt, auf den Geist allein bezogen wird, heisst es Wille (*voluntas*); wenn auf den Geist und Leib zugleich, Begehren (*appetitus*), welches durchaus nichts anders ist, als das Wesen des Menschen selbst, aus dem nothwendig folgt, was zur Selbsterhaltung dient, so dass der Mensch dadurch gerade dies zu thun bestimmt wird. Wir begehren nichts, weil wir es für gut halten, sondern wir halten es für gut, weil wir es begehren [1]). An dieser Stelle ist nicht die Bejahung und Verneinung der Vor-

---

gere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur.

1) eth. III, 9. Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et huius sui conatus est conscia. . . . . Hic conatus cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cuius natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur, atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. . . . . Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum

stellung das Erste, sondern das individuelle Wesen, das sich selbst behauptet. Aus seinem Grunde stammt das Begehren, das die Einheit des Leiblichen und Geistigen ausdrücken soll, während der Wille nur ein Ausdruck desselbigen im Denken ist; dass wir etwas für gut halten, ist insofern nur die Folge unsers Begehrens.

Wäre der Wille nichts anders als Bejahung und Verneinung der Erkenntniss, so müsste die wahre Erkenntniss zugleich der wahre Wille sein, gegen den es keinen Widerstand gäbe. Aber Spinoza lehrt selbst (eth. IV, 14): Die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen, inwiefern sie wahr ist, kann keinen Affect einschränken, sondern nur inwiefern sie als Affect betrachtet wird, d. h. inwiefern sie unser eigenes Sein angeht und also die Empfindung der Lust oder Unlust in sich trägt [1]). Wenn man tiefer blickt, so wird dadurch von Neuem auf den Grund des individuellen Seins hingewiesen, der sich in Lust und Unlust äussert. Der Wille wurzelt nicht blos in der Bejahung und Verneinung der Vorstellung, wie die Theorie wollte, sondern wesentlich auch in diesem Grunde, der indessen, wie wir sahen, aus Spinoza's Praemissen nicht folgt.

In dem Sinne, dass Verstand und Wille dieselben sind, wird ferner die Befreiung von den Affecten in den Verstand, das *intelligere* gesetzt. Wie sich die Gedanken und Vorstellungen der Dinge im Geiste ordnen und verketten, genau so ordnen sich oder verketten sich die Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge im Körper. Denn die Ordnung und Verknüpfung der

---

esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

1) eth. IV, 14. Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest, sed tantum quatenus ut affectus consideratur. vgl. IV, 7.

Dinge ist dieselbe, als die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen [1]). Da nun der Affect als leidender Zustand eine verworrene Vorstellung ist, so hört er auf ein leidender Zustand (*passio*) zu sein, sobald wir uns von ihm eine klare und deutliche Vorstellung bilden [2]). Wir haben so lange die Macht, nach der Ordnung des Verstandes die Affectionen des Körpers zu ordnen und zu verketten, als wir nicht von Affecten, die das Denken verhindern, bewegt werden (eth. V, 10).

Offenbar sucht Spinoza in dem *intelligere* eine Macht zu gründen, die der Mensch in seiner Hand habe, um die Affecte, wenn nicht aufzuheben, doch zu mildern [3]). Aber nach dem Grundgedanken giebt es von der Seele zum Leibe, vom Denken zur Ausdehnung und umgekehrt keinen Causalnexus. Jener Satz, dass die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen derselbe ist, als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge, soll nach der Ableitung (eth. II, 7) nicht eine Wirkung des Einen auf das Andere bezeichnen, sondern vielmehr dass sie ohne Zusammenhang unter einander nur zwei gleiche Ausdrücke Eines und desselbigen sind. Von diesem innern Punkt der Einheit ordnet sich daher beides zugleich, und es ist dem Grundgedanken entgegen, dass das *intelligere* etwas ordne oder dass wir das Eine nach dem andern ordnen. Wenn man auf die Sache sieht, und nicht auf den die Sache hie und da verhüllenden Ausdruck, so empfängt hier das *intelligere* an und für sich betrachtet,

---

1) eth. V, 1. Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.

2) eth. V, 3. Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam.

3) eth. V, 20. schol. quod mens in se sola considerata adversus affectus potest.

die *mens in se sola considerata*, eine in das Leibliche übergreifende Kraft. Spinoza darf auch eigentlich nicht von Affectionen des Körpers sprechen, welche das Denken hindern, wie er es doch thut (eth. V, 10. dem.). Wo Spinoza die Macht der leidenden Zustände darstellt (B. 3 und 4) und dabei immer den Körper und seine Kraft thätig zu sein als die durchgehende Voraussetzung und das Thema der Affecte festhält: da hilft derselbe Satz der Einheit, das Geistige dem Materiellen gleich zu setzen (vgl. z. B. eth. III, 2. schol.). Hier wird er umgekehrt angewandt, um dem *intelligere* eine Macht über die leidenden Zustände des Leibes zu verleihen.

Daher geht von diesem Punkte ein Schwanken aus. In der Betrachtung der früheren Bücher überwiegt die blind wirkende Ursache des Leiblichen, die sich von selbst in der Vorstellung wiederspiegelt, in dem fünften Buche überwiegt hingegen die Einsicht in diese wirkende Ursache; in jenen ist die Vorstellung, der Ausdruck im Denken, nur ein Zweites und Folgendes; in diesem sind die leiblichen Affectionen, die sich nach der Einsicht ordnen, ein solches Consequens. Beides fällt von dem allgemeinen Grundgedanken ab.

Aber die Sache ist auch im Einzelnen schwierig, wenn man nämlich darauf sieht, wie diese Einsicht geschehe. Der Geist kann bewirken, lehrt Spinoza, dass alle Affectionen des Körpers oder Bilder der Dinge auf Gottes Vorstellung zurückgeführt werden; denn es giebt keinen Zustand des Körpers, von dem wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden können (eth. V, 14. vgl. V, 4)[1]. Wenn wir unsere Affecte klar und deut-

1) eth. V, 14. Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad dei ideam referantur; welches auf den Satz zurückgeht V, 4: Nulla est corporis affectio,

lich einsehen, so freuen wir uns und diese Freude ist von der Vorstellung Gottes begleitet — welches der Ursprung der Liebe zu Gott ist.

Jene Zurückführung auf die Vorstellung Gottes, die Betrachtung unter der Form des Ewigen, ist, wie oben erhellte, in ihrem Grunde die Erkenntniss des Nothwendigen. Es ist daher eine grosse Verheissung, dass der Geist alle Affectionen des Körpers klar und deutlich einsehen und in ihrer Nothwendigkeit begreifen könne. Woher nähme er zu einer solchen vollendeten Erkenntniss des Leiblichen die Mittel, zumal sie erst mit der vollendeten Erkenntniss der ganzen Natur möglich wäre? Die Erfahrung zeigt uns hier überall Schranken, an deren Erweiterung das Menschengeschlecht fort und fort arbeitet. Welche Mittel weist denn Spinoza zu einer solchen Erkenntniss nach? Vergebens betrachten wir den Beweis jener Sätze. Spinoza geht darin über metaphysische Allgemeinheiten nicht hinaus, die noch dazu so dürftig bleiben, wie der begründende Satz, dass, was allen gemeinsam sei, also der Körper, nur adaequat gefasst werden könne. Man vergleiche den Beweis des vierten Lehrsatzes im fünften Buch und die dabei zu Hülfe gezogenen Sätze eth. II, 12 und lemma 2 nach II, 13. Die reale Möglichkeit, der Weg einer solchen Erkenntniss ist dort mit keiner Silbe angedeutet. Wenn es auch in Gott eine solche Erkenntniss giebt und der menschliche Geist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist: so hat man dadurch doch keine Einsicht in den Vorgang, durch welchen die verworrene Vorstellung, die den leidenden Zustand ausmacht, in die klare und deutliche verwandelt, das Leibliche auf Gott zurückgeführt, und das

---

cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum.

Endliche und Zufällige von der Substanz aus erkannt werde [1]).

Das *intelligere* ist noch nach einer andern Seite thätig, indem es den Trieb der Selbsterhaltung über das Eigenleben hinausführt und die Begriffe der sittlichen Gemeinschaft gründet. Dies geschieht auf folgende Weise [2]).

---

1) Damit man sich überzeuge, wie auch in diesem wichtigsten Punkt, dem Ursprung der intellectualen Liebe, die Sache nur formal gehalten ist, heben wir die Momente heraus, auf welche Spinoza zurückweist. Zu dem Satz eth. V, 4. Nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum wird als Beweis hinzugefügt: Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate; vgl. II, 38. illa, quae omnibus communia quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate; und daraus wird jener Satz durch die blosse Rückbeziehung auf eth. II, 12 und das darauf folgende lemma 2 geschlossen. Dieses bietet nur den Satz: omnia corpora in quibusdam conveniunt; jene propositio lautet: quidquid in obiecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi sive eius rei dabitur in mente necessario idea, hoc est, si obiectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur, — was zuletzt wiederum zurückgeführt wird auf jenes allgemeine (II, 7) ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Erst wenn der Körper dem Geiste durchsichtig würde, erfüllte sich diese metaphysische Verheissung. Und doch kommt jene selige Beruhigung (*acquiescentia*) des Geistes immer darauf zurück, das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit aufzufassen, eth. V, 29. vgl. V, 31. demonstr. Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit. Soll die ethische Befreiung von der Einsicht in das Naturgesetz des Körpers abhängen, so ist der Weg dazu in Wahrheit lang, und Spinoza's metaphysischer Sprung erreicht das Ziel nicht.

2) vgl. eth. IV, 15 ff. p. 215 ff. tractat. theolog. polit. c. 16. p. 359 ff. tractat. polit. c. 2. p. 306 ff. epist. 50.

Die wirkende Ursache, die bei Spinoza allein berechtigte Betrachtung, fasst sich, wenn wir sie auf das Wesen des Einzelnen beziehen, in der Macht (*potentia*) eines jeden zusammen. Indem jeder in seinem Sein zu beharren strebt, — welches das durchgängige und unbedingte Naturgesetz des Menschen ist — trachtet er diese Macht zu mehren und alles, was sie mindert, auszuschliessen. Seine Macht ist sein Recht. Aber die Macht wächst durch Vereinigung. Wenn sich z. B. zwei Individuen derselben Natur zusammen verbinden, so bilden sie ein Individuum doppelt so mächtig als der Einzelne. Daher können die Menschen, um ihr Sein zu behaupten, nichts Besseres wünschen, als eine solche Uebereinstimmung aller in allem, dass aller Geister und Leiber gleichsam Einen Geist und Einen Leib bilden und alle zusammen nach dem gemeinsamen Nutzen aller streben. Was Eintracht erzeugt, erzeugt grössere Macht und ist das was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Sittlichkeit gehört. Es folgt daraus, dass vernünftige Menschen d. h. Menschen, welche vernünftig ihren Nutzen suchen, nichts sich selbst begehren, was sie nicht auch andern wünschen und dass sie eben deswegen gerecht, treu und rechtschaffen sind [1]). Die Selbsterhaltung und der eigene

1) Dieser Grund des Sittlichen wird mit obigen Worten bezeichnet eth. IV, 18. schol. p. 216. vgl. eth. IV. append. c. 15. p. 262. Quae concordiam gignunt, sunt illa, quae ad iustitiam, aequitatem et honestatem referuntur. Spinoza setzt in die Bestimmung, welche aus dieser Einsicht entspringt, das *ex ductu rationis vivere*. Denn es ist im Unterschied von jener höheren intuitiven Erkenntniss, welche von der Anschauung der Substanz und ihrer Attribute ausgeht, und von jener sinnlichen Erfahrung des Einzelnen, welche unbestimmt und verworren ist, Sache der *ratio*, richtige Gemeinbegriffe zu haben. eth. II, 40. schol. 2.

Nutzen bleibt hiebei die Grundlage; denn da Tugend Macht ist, so kann es keine Tugend geben, die früher wäre, als dieser Trieb der Selbsterhaltung. Der erkennende Geist sucht ebenso in seinem Sein zu beharren [1]), und es entspringen daher aus der Erkenntniss neue Strebungen. Das *intelligere* wird das Maass des Guten und Bösen; und es folgt daraus, dass das höchste Gut allen gemeinsam ist (eth. IV, 36. schol.). Wenn erkannt wird, dass die Uebereinkunft aller in allem die Macht verstärkt, so wird der Vernünftige dahin streben, dass die Menschen keinen Leidenschaften unterworfen sind; denn durch die Leidenschaften sind sie einander feindlich; er wird folglich die Leidenschaften auch in sich selbst bekämpfen (eth. IV, 32). Inwiefern daher die Menschen vernünftig leben, thun sie insofern nothwendig das, was der menschlichen Natur überhaupt und daher jedem Menschen nothwendig ist d. h. was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt (eth. IV, 35. demonstr.). Wenn nun die Triebe und Strebungen nicht aus verworrenen Vorstellungen entstehen, sondern von adaequater Erkenntniss erzeugt werden, so sind sie keine leidende Zustände, sondern werden der Tugend zugerechnet [2]). Auf diese Weise folgen Handlungen aus solchen Affecten, welche auf den Geist, insofern er Einsicht hat, zurückgeführt werden und Spinoza begreift Handlungen dieser Art mit dem Namen der Seelenkraft (*fortitudo*) und theilt dieselbe in muthige und in edele Gesinnung (*animositas* und *generositas*).

---

1) eth. IV, 26. demonstr. hic intelligendi conatus primum et unicum virtutis fundamentum.

2) eth. V, 4. schol. Appetitus seu cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur, atque eaedem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur vel generantur.

Unter muthiger Gesinnung (*animositas*) versteht er das Bestreben, wodurch jeder sein Wesen nur nach der Vorschrift der Vernunft zu behaupten trachtet; unter edeler Gesinnung (*generositas*) das Bestreben, wodurch ein jeder nur nach der Vorschrift der Vernunft andere zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen trachtet. Die Handlungen, welche unter dieser Bedingung allein den Nutzen des Handelnden bezwecken, gehören hiernach der muthigen Gesinnung (*animositas*) an, welche aber den Nutzen des andern bezwecken, der edeln Gesinnung (*generositas*); Mässigkeit z. B., Geistesgegenwart u. s. w. sind Arten der erstern; Bescheidenheit, Güte u. s. w. Arten der letztern [1]). Die Tugend kann dieselbe Aussenseite haben, wie ein leidender Zustand, der lediglich aus dem Streben der Selbstbehauptung entspringt; aber sie ist im Grunde verschieden. Z. B. aus dem Naturgesetz, dass wir ein Wesen, welches wir bemitleiden, nicht hassen können (eth. III, 27. cor. 2), folgt die natürliche Grossmuth eines Mächtigen, inwiefern er mehr Grund hat, einen Schwachen zu bemitleiden, als zu hassen. Aber von dieser natürlichen Grossmuth, die aus entgegengesetzten Strebungen entsteht, ist die edle Gesinnung der Grossmuth verschie-

1) eth. III, 59. schol. Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad fortitudinem refero, quam in animositatem et generositatem distinguo. Nam per animositatem intelligo cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare. Per generositatem autem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare et sibi amicitia iungere. Eas itaque actiones, quae solum agentis utile intendunt, ad animositatem, et quae alterius etiam utile intendunt, ad generositatem refero. Temperantia igitur, sobrietas et animi in periculis praesentia etc. animositatis sunt species; modestia autem clementia etc. species generositatis sunt.

den, die aus der Einsicht (dem *intelligere*) stammt. Auf diese Weise gewinnt Spinoza, dem alle Tugend in selbstsüchtige Selbsterhaltung zu entweichen drohte, die Tugend wieder, die nun ihren Ursprung im *intelligere* hat und zwar in der Erkenntniss, dass durch Vereinigung die menschliche Macht wachse und für die Vereinigung nur das zu erstreben sei, was mit der menschlichen Natur überhaupt übereinkomme. In diesem Allgemeinen hat die Selbsterhaltung eine höhere Richtung.

Wenn es nun darauf ankommt, das zu thun, was mit der menschlichen Natur überhaupt übereinstimmt, und wenn darauf allein die Vernunft hingeht: so ist der allgemeine Begriff des Menschen das Vorbild, dem wir uns nähern müssen, der Zweck, dem wir nachstreben. Von hier aus kehrt die von Spinoza verworfene Endursache (*causa finalis*) dennoch in die Betrachtung zurück[1]. Daher finden sich bei Spinoza solche Ausdrücke, wie diese, dass es des vernünftigen Menschen letzter Zweck sei, sich und die Dinge, die Gegenstand seines Denkens sind, adaequat aufzufassen (eth. IV. append. c. IV. p. 260), oder es sei der Zweck die Erkenntniss der Einheit, welche der Geist mit der ganzen Natur habe (de intell. emend.

1) Nachdem Spinoza in der Vorrede zum 4ten Theil der Ethik den Zweck und die Musterbilder der Dinge und darnach Vollkommenheit und Unvollkommenheit, gut und böse für blosse Weisen des Vorstellens erklärt hat, sagt er p. 202 einlenkend: Verum quamvis res ita se habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo quo dixi sensu retinere. Per bonum itaque in sequentibus intelligam id, quod certo scimus, medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus.

p. 417), oder es sei der Zweck des Staates Friede und Sicherheit (tractat. polit. V. c. 2. p. 329).

Man darf indessen diese Ausdrücke nicht anders nehmen, als der strenge Sinn des Ganzen zulässt. Der Zweck ist nur ein anderer Name für die wirkende Ursache des Begehrens und Verlangens.

Bei Spinoza giebt es nur die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache. Was geschieht, hat ein Recht, zu geschehen. Gut und böse liegt nur in unserer Vorstellung [1]). Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Sünde und Verdienst sind äusserliche Begriffe, aber keine nothwendigen Eigenschaften, welche die Natur des Geistes erklären [2]). Die Strebungen, welche aus der Vernunft entspringen, und die Begierden, welche sich aus andern Ursachen in uns erzeugen, sind insofern nicht verschieden, als diese, wie jene, Wirkungen der Natur sind und die natürliche Kraft darstellen, wodurch der Mensch in seinem Wesen zu beharren trachtet [3]).

Wir können daher folgerecht die Sache nur so fassen. Spinoza will das Naturgesetz (*potentia*) und dar-

1) eth. IV, praef. p. 202. Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus.

2) eth. IV, 37. schol. 2: p. 233.

3) tractat. polit. c. 2. §. 5. p. 308. . . . nullam hic agnoscere possumus differentiam inter cupiditates, quae ex ratione et inter illas, quae ex aliis causis in nobis ingenerantur: quandoquidem tam hae quam illae effectus naturae sunt vimque naturalem explicant, qua homo in suo esse perseverare conatur. Vgl. epist. 36. p. 564, besonders p. 566. eth. IV. append. c. 6. p. 260. omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt. tractat. polit. c. 2. §. 18. p. 314. homines maxime appetitu sine ratione ducuntur, nec tamen naturae ordinem perturbant, sed necessario sequuntur.

nach ist alles oder nichts gut; gut und übel sind nur Weisen des Denkens und blosse Vergleichungen. Die durch Vereinigung verstärkte Macht, woraus dem Spinoza die sittlichen Begriffe fliessen, wirkt ebenso und zwar indem sie vorgestellt wird, als Naturgesetz, und daraus entstehen in der Vorstellung Begriffe, wie gut und böse, Zweck, Vorbild (*finis*, *exemplar*)[1]). Sie wirken nothwendig und als Naturgesetze; aber wo sie nicht wirken, ist dies auch nur nach Naturgesetzen geschehen. Recht und Unrecht entspringen daher erst aus den bürgerlichen Gesetzen, die wiederum wirken, indem sie sich an das Naturgesetz der Affecte, die Furcht, wenden[2]).

Spinoza's *intelligere* ist nach dieser sittlichen Seite nur Einsicht in die durch Vereinigung verstärkte Macht und in das, was nothwendig folgt, wenn diese gewollt wird. Es ist eine Art jenes allgemeinen *intelligere*, jener Einsicht in die Nothwendigkeit der Natur überhaupt, welcher auf der höchsten Stufe die intellectuale Liebe Gottes folgt.

Die Macht bleibt, wenn auch die Verstärkung der Gesichtspunkt wird, immer der treibende Grund. Die sittlichen Begriffe folgen erst aus dieser Quelle; sie haben nicht an und für sich Werth, sondern nur um der zu verstärkenden Macht willen (*ex accidente*); die Gerechtigkeit z. B. nicht an sich, sondern nur um der Eintracht willen, die stark macht. Die Leidenschaften, aus inadaequaten Vorstellungen entspringend, stellen nicht die Macht, sondern die Ohnmacht des Geistes dar (eth. IV, 32). Wir müssen in andern die Leidenschaften dämpfen, weil Lei-

---

1) Diese Auffassung stimmt mit der Weise überein, wie Spinoza (eth. IV. praef.) die Entstehung des Zweckbegriffs in der menschlichen Vorstellung erklärt.

2) eth. IV, 37. schol. 2. p. 231 ff. tractat. polit. c. 2. §. 21.

denschaften Leidenschaften erregen und daher durch Entzweiung die Macht theilen.

Dieser sittliche Grund der Macht hat übrigens, wenn man prüft, welches Gewicht er tragen kann, in vielen Fällen eine zweifelhafte Stärke; denn er kann nur nach seiner eigenen Richtung in den Köpfen wirken. Wenn es allein auf die Macht ankommt, so fragt es sich, wie diese zu erreichen sei, welches lediglich eine Frage der äussern Zweckmässigkeit ist. Wer den Feind todtschlägt, kann dabei in gegebenen Fällen leichter zum Ziel kommen, als wer ihn anerkennt und gegen ihn gerecht ist. Auf den Grund, die Verstärkung der Macht, wird sich daher ebenso gut Ungerechtigkeit, als Gerechtigkeit reimen lassen. Spinoza will dies freilich nicht. Vielmehr beweist er (eth. IV, 72), dass ein freier Mensch, selbst nicht um sein Leben zu erhalten, treulos sein würde. Aber er beweist es aus einem Grunde, welcher von der durch die Vereinigung verstärkten Macht sich schon entfernt und den Menschen einem Allgemeinen unterwirft, das tiefer geht, als das Motiv der Macht und der Selbsterhaltung. Wenn die Vernunft es Einem gestattete, sagt Spinoza, so würde sie es Allen gestatten; dann gäbe es aber keine gemeinsamen Rechte mehr [1]). In dieser Begründung sind die gemeinsamen Rechte die feste Voraussetzung, die mehr gilt und höher steht, als das Princip selbst, die Erhaltung

---

1) eth. IV, 72. homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit. schol.: Si iam quaeratur, quid? si homo se perfidia a praesenti mortis periculo posset liberare, annon ratio suum esse conservandi omnino suadet, ut perfidus sit? Respondebitur eodem modo, quod si ratio id suadeat, suadet ergo id omnibus hominibus, atque adeo ratio omnino suadet hominibus, ne, nisi dolo malo, paciscantur, vires coniungere et iura habere communia, hoc est, ne revera iura habeant communia, quod est absurdum.

des eigenen Seins. Spinoza hat allerdings in seinen sittlichen Begriffen eine edele Richtung; aber sollen sie Halt haben und fest werden, so müssen sie in dem menschlichen Wesen ursprünglicher gegründet sein, als in der berechnenden Klugheit der sich durch sie verstärkenden Macht.

Die berechnende Klugheit ist im Innern selbst da die bewegende Seele, wo nach aussen die reinste Vorschrift der edelsten Ethik erreicht wird. So lehrt z. B. Spinoza (IV, 46), wer vernünftig lebe, der suche des andern Hass und Zorn und Verachtung gegen ihn durch Liebe und Edelsinn auszugleichen; aber er beweist den Satz lediglich aus dem eigenen Nutzen der Selbsterhaltung. Wer vernünftig lebe, werde dahin streben, dass er nicht von der Leidenschaft des Hasses beunruhigt werde, und folglich werde er dahin streben, dass auch kein anderer diesen Leidenschaften erliege [1]).

Der sittliche Werth wird nur an der durch die Vereinigung sich verstärkenden Macht gemessen; und das Sittliche wird für diesen Zweck zum Mittel.

Der Grundbegriff des Staates ist hiernach die Eintracht. Die Gesetze dingen dem Eigennutz und den Leidenschaften des Einzelnen so viel ab, um diesen Begriff der durch Vereinigung wachsenden Macht zu verwirklichen; und setzen dafür die letzten Hebel des mechanisch von dem Druck und Stoss der wirkenden Ursache bestimmten Menschen, nämlich Furcht und Hoffnung, in

---

1) eth. IV, 46. Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum odium, iram, contemtum amore contra sive generositate compensare. Im Beweis wird gesagt: conabitur efficere, ne odii affectibus conflictetur et *consequenter* conabitur, ne etiam alius eosdem patiatur affectus. Dabei wird eth. IV, 37 angeführt, ein Satz, der auch nur auf dem Nutzen beruht.

Bewegung [1]). Der höchste Zweck des Staats ist Friede und Sicherheit [2]); alle andern Zwecke folgen aus ihm oder liegen nebenbei. Und doch blickt bei Spinoza, den die sittliche Richtung nie verlässt, nicht selten ein tieferer Gedanke durch, der der ursprüngliche sein müsste, statt dass er kaum aus jener nackten Macht, die verstärkt werden soll, abzuleiten ist. So sagt er z. B., zu diesen Rücksichten, die äussere Macht durch Vereinigung zu vermehren, komme noch hinzu, dass die Menschen ohne wechselseitige Hülfe kaum das Leben fristen und den Geist ausbilden können [3]). Der Staat, sagt Spinoza an einer andern Stelle, dessen Unterthanen nur aus Furcht nicht die Waffen ergreifen, ist eigentlich nur ohne Krieg, hat aber keinen Frieden. Denn Frieden ist nicht blosse Verneinung des Krieges, sondern eine Tugend, die aus Seelenstärke entspringt; denn Gehorsam ist der beständige Wille das zu thun, was nach dem gemeinsamen Beschluss des Staates geschehen soll. Spinoza will keinen Frieden, der nur von der Trägheit der Unterthanen abhängt, die, um Knechte zu sein, wie das Vieh

1) tractat. polit. c. 3. §. 8. sequitur, quod ea omnia, ad quae agenda nemo praemiis aut minis induci potest, ad iura civitatis non pertineant. vgl. eth. IV, 37. schol. 2. p. 232. Es stimmt dies mit der Stelle eines Briefes überein (epist. 49. p. 680), in welcher er die ethischen Consequenzen des Determinismus abwendet und darauf hinweist, dass immer Furcht und Hoffnung als das den Menschen Bestimmende übrig bleiben.

2) tractat. polit. c. 5. §. 2. p. 329. (finis status civilis) nullus alius est, quam pax vitaeque securitas.

3) tractat. polit. c. 2. §. 15. p. 313. Certum est, unumquemque tanto minus posse et consequenter tanto minus iuris habere, quanto maiorem timendi causam habet. *His accedit*, quod homines vix absque mutuo auxilio vitam sustentare et *mentem colere* possint.

gehalten werden. Wenn er den Staat für den besten achtet, in welchem Menschen einträchtig leben, so versteht er unter leben ein menschliches Leben, welches nicht allein durch den Umlauf des Blutes und anderer Dinge, die der Mensch mit den Thieren gemeinsam hat, sondern hauptsächlich durch Vernunft, die wahre Tugend und das wahre Leben des Geistes bestimmt wird[1]). In Stellen dieser Art wird auf menschliches Leben als solches alles Gewicht gelegt, so dass dieses in sich Werth hat und nicht mit jedem Naturgesetz auf Einer Linie steht. Erst auf Umwegen wird dies mit der die Macht mehrenden Eintracht in Zusammenhang zu setzen sein, nämlich inwiefern die wahre Tugend des Geistes Macht ist und Macht giebt (*eatenus tantum agimus, quatenus intelligimus*).

Offenbar wirkt hier ein Zweck, um den besten Staat zu bilden; jene Aufgabe, die Vereinigung unter solche Gesetze zu bringen, dass menschliches Leben als solches möglich sei. Wenn dieser Zweck nicht gemacht, sondern nothwendig ist, so ist er im Wesen des Menschen gegründet; und er käme nie heraus, wenn er ihm nicht ursprünglich zum Grunde läge. Der Staat behauptet sein

1) tractat. polit. c. 5. §. 4. u. 5. Civitas, cuius subditi metu territi arma non capiunt, potius dicenda est, quod sine bello sit, quam quod pacem habeat. Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur: est namque obsequium constans voluntas id exsequendi, quod ex communi civitatis decreto fieri debet. Illa praeterea civitas, cuius pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo quam civitas dici potest. . . . . Cum ergo dicimus illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita definitur.

Wesen, wie der Einzelne, nicht blos, weil er es kann, sondern weil er dazu nach dem Maase des ihm inwohnenden Zweckes berechtigt ist. Spinoza muss in dieser Consequenz anerkennen, dass es noch ein anderes Recht gebe als die Macht, und wenn er dies anerkennen muss, so steht er nicht mehr auf seinem Standpunkt, sondern auf dem Standpunkt seines Gegners, der ursprünglichen Teleologie, in welcher der Gedanke die Ausdehnung bestimmt und nicht blos ein anderer Ausdruck desselbigen ist.

Eine Uebereinstimmung mag dies bestätigen. Aristoteles bestimmt in der nikomachischen Ethik das Wesen der menschlichen Glückseligkeit nach der dem Menschen eigenthümlichen Vollendung und leitet diese (vgl. I, 6. II, 5), indem er auf die anschaulichen Zwecke des Organischen, z. B. in Gliedern, wie Auge und Hand und Fuss sind, hinweist, in bewusstem Zusammenhang mit der teleologischen Weltanschauung aus der eigenthümlichen vernünftigen Thätigkeit des Menschen ab. Spinoza hat fast denselben äussern Ausdruck, wenn er das zur Grundlage der Ethik macht, was nur aus den Gesetzen der menschlichen Natur eingesehen werden kann, oder als das Menschliche die Vernunft und das wahre Leben des Geistes bezeichnet (eth. IV. def. 8. tractat. pol. c. 5). Aber seiner metaphysischen Lehre der Einen Substanz fehlt der Ort und das Maass für das Eigenthümliche des Besondern. Plato entwirft in seiner Politik mit psychologischer Einsicht und idealer Wahrheit den Staat als einen Menschen im Grossen, welcher sich nach den nothwendigen Richtungen des menschlichen Wesens gliedert und auslebt. Spinoza hat eine ähnliche Vorstellung, wenn er sagt (eth. IV, 18. schol.): „dem Menschen ist nichts nützlicher als der Mensch; die Menschen können sich, um ihr Sein zu behaupten, nichts Vorzüglicheres wün-

schen, als eine solche Uebereinstimmung aller in allem, dass aller Geister und Leiber gleichsam Einen Geist und Einen Leib zusammensetzen"[1]). Aber was bei Plato Grundgedanke ist und aus der innern Bestimmung fliesst, ist bei Spinoza nur ein Bild für die zum Behuf des Nutzens zu erstrebende Einigung. In der That rückt Spinoza in beiden Ausdrücken an Plato und Aristoteles nahe heran, da die Sache ihn zu einer verwandten Betrachtung hinübernöthigt. Indessen die Betrachtung bleibt entweder, wie im letzten Fall, ein Vergleich, oder entbehrt, wie im ersten, der berechtigenden Begründung. Nur im Gedankengang des Plato und Aristoteles hat sie ihre Nothwendigkeit.

Es ist oft und auch oben bemerkt, dass dem Spinoza ein Princip der Unterscheidung fehlt, welches erst mit einer sich gliedernden Idee gewonnen werden kann. Wir finden auch hier die Bestätigung. Die ethische Einsicht, das *intelligere* im sittlichen Sinne (*ex ductu rationis vivere*) führt dahin, das Besondere, das zwieträchtig macht, aufzuheben und nur das zu suchen, was der menschlichen Natur gemäss ist oder mit der Natur eines jeden übereinstimmt. Was nun aber jene menschliche Natur überhaupt sei, wird nicht gesagt und wird um so mehr vermisst, da wir sie nach Spinoza sonst nur in dem allgemeinen Naturgesetz der Selbsterhaltung und der dadurch bedingten Affecte kennen. Wenn überall die adaequate Vorstellung sich nur im Allgemeinen bewegt, in demjenigen, was gleicher Weise im Ganzen und im Theil ist:

1) eth. IV, 18. schol. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur etc.

so kann auch im Ethischen, insofern es auf dem *intelligere* ruht, das Besondere in seiner Eigenthümlichkeit nicht zum Rechte kommen. Dass bei Spinoza die Unterscheidung fehlt, die aus dem Allgemeinen heraus gestaltet und die in diesem Falle nur in den Zwecken der menschlichen Natur und ihrer Unterordnung gefunden werden kann, zeigt sich bei Spinoza auch äusserlich. Wo er, wie im *tractatus politicus*, von Verfassungen und Gesetzen handelt, nimmt er ohne Ableitung Gegebenes auf und verknüpft es für den äussern Zweck des Bestandes und der Einheit.

Wir haben die theoretische und praktische Seite des *intelligere* verfolgt und sahen darin mehrfach den Grundgedanken durchbrochen, indem das Denken eine höhere Bedeutung gewinnt, als die ist, in welcher es nur den mit der Ausdehnung gleichlaufenden Ausdruck Einer und derselben Substanz bildet.

Vielleicht tritt dasselbe schliesslich in den Worten hervor, mit welchen Spinoza am Ende des vierten Buchs die Ergebnisse zusammenfasst: „Wir sind ein Theil der ganzen Natur, deren Ordnung wir folgen. Wenn wir klar und deutlich einsehen, so wird der Theil von uns, der als Verstand bestimmt wird, d. h. unser besserer Theil, daran Genüge haben und in dieser Genüge zu verharren trachten. Denn inwiefern wir Einsicht haben, können wir nur begehren, was nothwendig ist, und schlechthin nur im Wahren Genüge haben. Inwiefern wir daher dies richtig einsehen, kommt das Bestreben unsers bessern Theils mit der Ordnung der ganzen Natur überein“ [1]). Wo Spi-

1) eth. IV. app. c. 32. . . . . . nosque partem totius naturae esse, cuius ordinem sequimur. Quodsi clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est, pars melior nostri, in eo plane acquiescet et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam quatenus intelligimus,

noza sonst den Ausdruck „übereinkommen“ (*convenire*) gebraucht, z. B. wenn er sagt (eth. IV, 31), dass eine Sache, soweit als sie mit unserer Natur übereinkomme, nothwendig gut sei, bezeichnet er jene Verbindung, welche unsere Macht verstärkt. Schwerlich gilt diese Bedeutung hier, da von der Ordnung der Natur die Rede ist. Wenn aber jene Harmonie gemeint wäre, in welche wir mit der Ordnung des Ganzen treten: so liegt dieser Verheissung eine Einheit in der Entzweiung zum Grunde, welche sonst das Zeichen der durch einen innern Gedanken geforderten Theile ist. Wäre dies der Fall, so griffe hier Spinoza über seinen Grundgedanken hinaus.

Sicherlich thut er es in der Bezeichnung des „bessern Theils von uns“ (*pars melior nostri*), die wir bei seiner Richtung auf scharfen und eigentlichen Ausdruck auch dann nicht für eine Metapher halten würden, wenn sie nicht in anderen Schriften wiederkehrte, z. B. in dem *tractatus theologico politicus* c. 4 [1]. Es hängt die Ansicht von einer *pars melior nostra* mit Spinoza's Lehre zusammen (eth. V, 23. vgl. V, 49), dass der menschliche Geist nicht mit dem Leibe schlechthin zerstört werden kann, sondern dass etwas von ihm übrig bleibt, das ewig ist. Während die Vorstellung in Bildern (das *imaginari*) nur während der Dauer des Leibes möglich ist, hängt das Begreifen (*intelligere*) davon nicht ab, denn die Beweise [2], die das Nothwendige ergreifen, sind die Augen

nihil appetere, nisi id quod necessarium est, nec absolute nisi in veris acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit.

1) tractat. theolog. polit. c. 4. p. 208: cum melior pars nostri sit intellectus etc.

2) eth. V, 23. schol. At nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas

des Geistes. Aus der Erkenntniss des Nothwendigen entspringt, wenn sie von der Vorstellung Gottes begleitet wird, die intellectuale Liebe Gottes, welche ewig ist (eth. V, 33), und soweit diese den Geist ausmacht, ist er ewig (eth. V, 39. dem.).

Auf solche Weise wird das *intelligere* zu einer Macht für sich, zu dem bessern und ewigen Theil unserer selbst. Es tritt darin deutlich die Richtung hervor, dem Geiste oder einem Theil desselben nachträglich einen Vorzug zu geben, welchen die Grundansicht nicht gestattet. Denken und Ausdehnung, die beiden Attribute, drücken Eine und dieselbe Substanz nur verschieden aus. Beide gehen daher parallel. Die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen ist derselbe, als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge und umgekehrt. Wenn nun der Leib vergangen und ein Theil des Geistes übrig bleibt, wo ist denn da noch das gleichlaufende Correlat in der Ausdehnung? Während früher (vgl. besonders eth. III, 2. schol.) dem Geiste nichts gelassen wird, als dass er mit dem Körper Eine und dieselbe Sache sei, die bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribut der Ausdehnung aufgefasst werde: so wird nun ein Theil vom Leibe abgetrennt, so dass ihm im Attribute der Ausdehnung nichts Wirkliches mehr entspricht. Es fällt dies um so mehr auf, da sonst nach Spinoza der Theil nichts in den Dingen, sondern nur eine Weise des Denkens ist.

Es leuchtet hieraus ein, dass diese Ansicht in doppeltem Betracht von dem Grundgedanken abfällt, einmal inwiefern der Parallelismus zwischen Denken und Sein als

---

intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes.

verschiedenem Ausdruck Einer und derselben Sache abgebrochen ist, sodann weil dem Denken über die Ausdehnung, obwol sie beide als Ausdrücke Eines und desselbigen gleich berechtigt sein müssen, plötzlich ein wesentliches Uebergewicht gegeben wird. Wenn in den frühern Büchern der Bezug auf das Leibliche dergestalt vorherrscht, dass die Vorstellung fast nur wie ein Abbild desselben erscheint: so wird zuletzt dem Gedanken als dem ewigen vor dem vergänglichen Leibe die Ehre gegeben. Ein solches Schwanken steht mit dem festen Grundgedanken in Widerspruch, aber es ist, wie wir sahen, nach den verschiedensten Richtungen da.

Aus diesem Schwanken erklärt sich auch die entgegengesetzte Wirkung, welche Spinoza in der Geschichte der Philosophie auf die Geister gehabt hat. Bald folgten ihm solche, welche allein den Determinismus der materiellen Ursache wollen, wie in neuester Zeit viele; bald erhoben ihn solche, welche, wie Schelling und Schleiermacher, auf der Seite eines idealen Platonismus stehen. Beides liesse sich kaum neben einander denken, wenn nicht dazu im Spinoza selbst die Veranlassung läge.

Spinoza's Grundgedanke steht klar da, wenn er Denken und Ausdehnung als die Attribute bestimmt, die, unter sich in keinem Causalzusammenhang, nur für den Verstand die verschiedenen Ausdrücke Einer und derselben Substanz sind.

Zur Kritik dieser eigenthümlichen Auffassung ergab sich, wenn wir die entscheidenden Punkte aus der Verflechtung ablösen, Folgendes.

Zunächst ist die ganze Ansicht formal gehalten und die reale Untersuchung, ob die Ausdehnung auf das Denken und das Denken auf die Ausdehnung wirken könne, durch die gleich Axiomen gesetzten Defini-

tionen von vorn herein abgeschnitten (s. oben S. 47 ff. S. 53 ff.).

Ferner lässt sich der Parallelismus zwischen den Erzeugnissen des Denkens und den Gestalten der Ausdehnung, inwiefern die einen den unendlichen Gedanken Gottes, die andern die unendliche Ausdehnung bilden, aber beide nur der verschiedene Ausdruck Einer und derselben Substanz sein sollen, nicht durchführen. Das Continuum der Körper bildet die unendliche Ausdehnung, aber es lässt sich nicht auf gleiche Weise ein Continuum der Gedanken vorstellen, welche zusammen den Verstand Gottes bildeten. Wo blieben in Gottes unendlichem Gedanken die irrigen Vorstellungen der Menschen? und wo entsprächen allen wirklichen Bewegungen wahre Vorstellungen? (s. oben S. 63 f. S. 78 f.).

Die inadaequaten Vorstellungen wurzeln in der Imagination, inwiefern wir als Theile eines denkenden Wesens Theile auffassen, aber der Begriff der Theile, der hier den Irrthum erzeugt, ist in der Lehre des Spinoza so wenig erklärt, als die Determination, wodurch es geschieht, dass der Intellectus vom Unendlichen zum Endlichen übergeht und im Endlichen wahre Vorstellungen bildet. Soll wirklich eingesehen werden, dass Denken und Ausdehnung nur verschiedene Ausdrücke Einer und derselben Substanz sind: so darf diese Frage, wie sich das Denken bestimme, so wenig unerledigt bleiben, als die Frage, wie sich die Ausdehnung determinire (s. oben S. 72 ff.).

Spinoza leitet alle Affecte aus dem Satze ab, dass jedes Wesen sich in seinem Sein zu behaupten strebe, und alle Tugend aus der Macht etwas zu bewirken, was aus den Gesetzen der eigenen Natur verstanden werden kann (s. oben S. 79 ff.). In diesen Sätzen verbirgt sich das individuelle Leben, das in seiner Determination keine

blosse Negation, sondern Bejahung ist, aber ohne die zum Grunde liegenden Zwecke nicht gedacht werden kann. Spinoza setzt mitten in dieser Betrachtung der Naturgesetze der Seele den teleologischen Standpunkt voraus (s. oben S. 82 ff.).

Wie die verworrene Vorstellung, das *imaginari*, die leidenden Zustände der Seele bedingt und festhält, so werden wir von denselben durch die Einsicht, das *intelligere*, befreiet, indem sich die Zustände des Leibes nach den Bedingungen des Begriffs ordnen. Dem *intelligere* wird darin eine Wirkung auf die leiblichen Zustände zugeschrieben, welche der Grundgedanke nicht erträgt (s. oben S. 89 ff.).

Im Ethischen führt das *intelligere*, die Einsicht in die durch Vereinigung verstärkte Macht zur Anerkennung von Zwecken, z. B. der allgemeinen Gerechtigkeit, die ursprünglicher sind, als dass sie sich aus der blossen wirkenden Ursache ableiten liessen. Auf diese passt Spinoza's Wort nicht, dass die Zwecke nur eine menschliche Erfindung sind (s. oben S. 96 f. 98 f. 102 f.).

Endlich ist es in der Consequenz der Grundansicht, dass Denken und Ausdehnung nur der nothwendige Ausdruck Einer und derselben Substanz seien, nicht zu begreifen, wie der Intellectus, als der bessere und ewige Theil von uns, der übrig bleibe, wenn der Körper zerstört wird, bezeichnet werden könne (s. oben S. 105 ff.).

Diese Einwürfe ergeben sich, wenn man Spinoza auf seinem eigenen Wege verfolgt und alle Hauptpunkte an der Consequenz oder Inconsequenz mit dem Grundgedanken misst.

Wenn Spinoza seiner Lehre, wie im Eingang bemerkt wurde, unter den Systemen von der Wurzel aus eine neue Stellung gegeben hatte: so erhellt aus dieser Untersuchung, dass der Grundgedanke in den wichtigsten Punkten, in

denen er sich bewähren sollte, von sich abfällt und in die beiden andern Betrachtungsweisen, bald in die teleologische, bald in die materialistische übergeht. Zwischen diesen beiden allein geht nun der Kampf der Principien fort, wenn nach dem grossen, aber vergeblichen Versuch die Grundansicht Spinoza's, jene dritte Möglichkeit, um die Einigung von Gedanken und Kraft zu begreifen, aus der Reihe der Streitenden ausscheidet.

Die meisten der hervorgehobenen Punkte weisen auf eine Idee im Grunde der Dinge hin, — und obwol Spinoza die Idee nicht anerkennt, so dienen ihr doch die Naturgesetze des Geistes, welche er selbst, wie im dritten und vierten Buch der Ethik, scharfsinnig dargestellt hat.

III. Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie.

Ein Blick auf den Streit dieser Begriffe.

In der neuern Philosophie bilden Nothwendigkeit und Freiheit den Mittelpunkt verchiedener Probleme und in der Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses treffen sich einander die entgegengesetzten Auffassungen. Bald meint man, wenn man Freiheit und Nothwendigkeit vermitteln oder versöhnen will, eine metaphysische Aufgabe, indem man den Gegensatz dieser Begriffe in das Absolute, in das göttliche Wesen hinein verfolgt, bald hingegen eine ethische, indem es sich dabei um das sittliche Wesen des menschlichen Willens handelt. Jene metaphysische Bedeutung hat z. B. Giordano Bruno vor Augen, wenn er im göttlichen Wesen die Gegensätze zusammenfallen lässt und Willen und Nothwendigkeit als eins setzt, und zwar dergestalt, dass die Nothwendigkeit der Freiheit nicht Eintrag thue, vielmehr die Freiheit die Nothwendigkeit schaffe, und die Nothwendigkeit die Freiheit bezeuge [1]). Hingegen handelt es sich um die ethische Bedeutung,

---

1) Giord. Bruno in der summa terminorum metaphysicorum p. 490 ed. Gfrörer.

wenn z. B. Kant der Nothwendigkeit des Determinismus, welche im Reiche der Erscheinung und auf dem Gebiete des empirischen Charakters herrscht, die intelligibele Freiheit entgegenstellt. Die beiden Bedeutungen lassen sich unterscheiden, obwol für beide die Weise der Auffassung in einem höhern Zusammenhang steht.

Wir begegnen diesen Fragen im Alterthum unter dem Namen des Fatum, der εἱμαρμένη, und zwar schon vor der philosophischen Betrachtung in beiden Beziehungen. Es erscheinen die ersten Ahnungen jener metaphysischen Bedeutung, wenn selbst die homerischen Götter eine αἶσα anerkennen, welche sie verschieben, aber nicht aufheben können, wie man auch im Einzelnen den Ursprung der αἶσα erklären möge. Wir sehen dagegen die Anfänge des ethischen Widerstreites in dem tragischen Grunde mancher Mythen, z. B. in der Oedipussage. Hiernach drehten sich später um den Namen des Fatum die tiefsten Probleme. Plutarch und Alexander Aphrodisiensis überschrieben jeder eine Schrift περὶ εἱμαρμένης und noch Leibniz gebraucht in einem Brief gedrungenen Inhalts, der die bezeichneten Fragen im Sinne der praestabilirten Harmonie behandelt, das Wort fatum in demselben Sinne.

An die Worte der Nothwendigkeit und Freiheit knüpfen sich Fragen, welche bald den eigensten Werth des menschlichen Wesens und Handelns berühren, bald in jähe, dem ergründenden Gedanken kaum erreichbare Tiefen hinabschauen. Die neuere Philosophie hat sie von der alten überkommen, nur dass in die neuere Auffassung ein theologisches Interesse mächtiger eingreift. Schon Eusebius behandelt im 6ten Buche der praeparatio evangelica und Augustinus im 5ten Buche de civitate Dei diese Lehre der alten Philosophen; und beide durchschauen ihre Wichtigkeit für die Grundlagen des Christenthums. Es ist belehrend, in der alten Philosophie den Streit dieser Be-

griffe in ursprünglicher Kraft und in einer solchen Bewegung vor sich zu sehen, welche von positiven Einwirkungen frei ist. Zu diesem Interesse kommt noch ein Umstand hinzu. Je mehr in der grossen wissenschaftlichen Sphäre die Fragen vom innern Mittelpunkt abgehen und dem äussern Umkreis zustreben, desto mehr wächst nothwendig ihre Beziehung zu den sich mehrenden nebenliegenden Punkten, und mit diesen Beziehungen verändert sich im Fortschritt der Geschichte die Gestalt der Fragen. Daher kommt es, dass auf dem Gebiete der Erfahrung ein grösserer Reiz des Wechsels und der Neuheit herrscht, als in der Metaphysik. Je mehr hingegen die Fragen nach dem innersten Mittelpunkt zu liegen, wie die Fragen der Principien, desto mehr ziehen sie sich in die Einfachheit zurück und bleiben sich selbst gleich ungeachtet der veränderten und bereicherten Erfahrungen nach aussen. Während z. B., um die Erläuterung von einem einzelnen Gebiete zu borgen, das Recht mit seinen äussern Beziehungen, je nach den neuen Gestaltungen der Cultur, eine wechselnde Mannigfaltigkeit zeigt, verharren die sittlichen Gründe, auf welchen es ruht, in ihrer einfachen Einheit und daher kann die Wissenschaft an diesen Punkten nicht durch wachsenden Reichthum neuer Beobachtungen anziehen, sondern sie muss ihre Kraft lediglich in klarer und tiefer Auffassung von Fragen erproben, welche im Neuen die alten bleiben. Es ändern und mehren sich die Beziehungen und Anknüpfungen, und das Alte muss darin eine neue Macht beweisen. Aber die Elemente der Fragen und die Gesichtspunkte, welche die letzte Entscheidung bedingen, halten sich nothwendig in grosser Einfachheit. Weil sie in dem Mittelpunkt liegen, der zwar nach allen Seiten hin Beziehungen hat, aber in sich selbst keine Unterschiede, keine Beziehungen offenbart, müssen sie ihrer

Natur nach sich selbst gleich bleiben. Daher sah sie das Auge der Alten, das sie zuerst erschaute, nicht selten in einer Schärfe und Klarheit, welche hie und da eine spätere Zeit durch künstlichere Methoden wieder einbüsste. Es liegt hier der allgemeine Grund, warum die metaphysische Betrachtung, während sich die empirische Forschung im Weiten bewegt, täglich durch neue Entdeckungen gehoben, sich im Alten und Engen halten muss, mit der Selbstbesinnung zufrieden, und man sieht leicht ein, warum für die Philosophie die geschichtliche Betrachtung einen grössern Werth hat, als für die Erfahrungswissenschaften. Es mag sich daher der Mühe verlohnen, den Streit der Nothwendigkeit und Freiheit in dem Streit der alten Philosophen um das Fatum aufzusuchen.

Es soll dies in der folgenden Abhandlung geschehen, wobei es jedoch nicht auf Ausführung des mit allen Theilen der Philosophie in Zusammenhang stehenden Thema's, sondern nur auf einen Durchschnitt und Durchblick durch die Systeme, auf Hervorhebung des philosophischen Motivs und auf Bezeichnung der entscheidenden Punkte abgesehen ist.

Wir finden bei den Griechen, wie bei uns, einen Glauben an das Fatum vor der Philosophie und ausser der Philosophie, den Glauben an eine unabänderliche Nothwendigkeit, welcher der Mensch erliegt, so dass kommt, was kommen soll, wie auch immer der Mensch sich benehme und gebahre. Es ist die unbestimmte und dumpfe Vorstellung von einer blinden und wüsten Nothwendigkeit ohne ein inneres Gesetz; denn wäre ein solches in ihr, so könnte der Mensch sie daran fassen und sich nach ihr richten. Sie kommt über den Menschen, aber der Mensch erhebt sich nicht zu ihr. Diesen Glauben sehen wir z. B. beim Homer, wenn das Todesver-

hängniss einbricht, das jedem bei seiner Geburt bestimmt ist; und auf eine solche allgemeine Vorstellung vom Schicksal beruft sich noch wie auf ein Motiv der philosophischen Untersuchung Alexander von Aphrodisias in seiner Schrift über das Verhängniss (c. 2). Man kann meinen, dass es sich in dieser Vorstellung schon um eine theoretische Vertiefung handele, indem man etwas Bleibendes und Ewiges in den Naturwandelungen suche, aber ohnmächtig es in dem Inhalt eines klaren Gedankens zu finden, auf die nackte Form der Nothwendigkeit gerathe. Indessen hat die ruhige Betrachtung, welche in die Sache eindringt, an diesem Glauben wahrscheinlich den geringsten Antheil. Sein Ursprung liegt in einer andern Richtung. Wir müssen uns, um ihn zu verstehen, in den Zug der Vorstellungen versetzen, der in dem natürlichen Menschen der nothwendige ist.

Die Welt unserer Vorstellungen ist aus zwei ungleichartigen Theilen verwachsen. Der eine stammt von aussen, durch die Dinge bestimmt, der andere von innen, von unserm Begehren und unsern Affecten hervorgebracht. Jener Theil, den wir in der theoretischen Ausbildung zum Siege bringen, ist anfänglich untergeordnet. Denn die Vorstellungen sind zunächst nichts als die Thätigkeiten des Eigenlebens, die Werkzeuge, wodurch es sich in seinem Wesen erhält und mehrt. Alle Vorstellungen empfangen von dieser Einheit des Eigenlebens ihren festen Zusammenhang; sie verbinden und richten sich dahin, dass sie der Selbsterhaltung, der Selbstbejahung dienen. Die Wechselwirkung der Vorstellungen, welche nach individuellen Beziehungen einander anziehen und abstossen, gilt darin für das Gesetz der Sache, die Ideenassociation für die Causalität der Dinge; die Ideenassociation, nach geheimen Antrieben der Lust und Unlust, der Hoffnung und Furcht, der innern Aehnlichkeit und äussern Ver-

bindung für uns nothwendig, erscheint unwillkürlich als Nothwendigkeit der Sache. In dieser Richtung entsteht z. B. der Aberglaube der Vorbedeutung wie durch ein Naturgesetz. Die Verkettung der Vorstellungen im Eigenleben spiegelt sich selbst als die Verkettung der Dinge wieder. Was uns nach dem Gang der sich einander weckenden Vorstellungen an Frohes oder Trübes erinnert, das erscheint uns, als ob derselbe Zusammenhang in dem Laufe der Dinge gegründet wäre. Was uns daher z. B. im Augenblick eines Entschlusses, im Anfang einer Handlung einen lichten oder dunklen Eindruck in die Seele wirft, das gilt als gute oder böse Vorbedeutung. Auf die Vorstellung des Zieles oder des Ausgangs, die unsere Seele erfüllt, fällt der fremde Wiederschein eines günstigen oder ungünstigen Eindrucks; indem beide Vorstellungen eins werden, wird die Hoffnung belebt oder Furcht geweckt. In derselben Richtung, in wiefern die Vorstellungen darauf gehen, das Eigenleben im Gleichgewicht seines Wesens zu erhalten, entsteht der Glaube an das Fatum.

Nach dem Gesetz der Selbsterhaltung und Selbstbejahung, wenn es unbeschränkt und ungezügelt wirkt, stellt sich der Mensch gern das vor, worin er die Macht seines Eigenlebens anschaut, und er rechnet sich gern zu, was irgend dahin gezogen werden kann, wenn es auch bei näherer Betrachtung nicht ihm selbst, sondern den äussern Verhältnissen zu danken ist. Indem er sich darin bespiegelt, empfindet er die Lust des Stolzes und im Stolz ist er sich selbst volle Ursache seines Wesens und er glaubt an kein Fatum; denn die Vorstellung dieser fremden Causalität würde seine selbstbeschauliche Lust beeinträchtigen, ja vernichten. Die gelingende Kraft des natürlichen Menschen glaubt an sich selbst und an kein Verhängniss. Anders geschieht es, wenn der Gegenschlag

erfolgt, wenn dem Menschen sein Werk misslingt, wenn er ungeachtet des seinem Wesen eingeborenen Beharrungstriebes seine Kraft als vergeblich erfährt und endlich den Tod das Leben verschlingen sieht. Dann suchen die Vorstellungen, um das Eigenleben im innern Gleichgewicht zu erhalten, den entgegengesetzten Weg. Der Mensch wirft die Causalität, die er sich im Gelingen beilegte, im Misslingen von sich. Wenn er sich die Schuld zuschreiben müsste, so verdoppelte sich sein Leid; er wird ruhig, wenn er die Vorstellung eines unabänderlichen Verhängnisses fasst; und daher wirft er nun nach dieser Richtung einen Blick auf den Lauf der Dinge. Auf diese Weise erklärt sich, was schon die Alten bemerkten[1]), dass die Menschen inconsequent sind und im Glücke sich selbst, im Unglück dem Fatum die Ursache zuschreiben, indem sie im Unglück denken, es musste so kommen, im Glücke hingegen, es wäre nicht so gekommen, wenn sie nicht selbst so und nicht anders gehandelt hätten. Diese Inconsequenz ist vielmehr die volle Consequenz der für die Selbstbejahung des Eigenlebens, für das Gleichgewicht seines Wesens thätigen Vorstellungen.

In der That ist bei den griechischen Dichtern das Verhängniss nach derselben Seite hin ausgebildet; so z. B. in dem Glauben an die Moira des Todes. Mitten in der Vernichtung erhält der Mensch das Gleichgewicht seines Selbst, indem er die Nothwendigkeit denkt, der sich alles fügen muss. Es ist derselbe geheime Impuls, wenn die Menschen die Ursache von sich weg auf die Götter statt auf das Schicksal werfen. Der Unterschied liegt mehr im Ausdruck des Gefühls, als im Ursprung der Vorstellung. Die Menschen thun es gern, wo sie Uebles erfahren oder sich Unheil zugezogen haben. Schon Ho-

1) Alex. Aphrodis. d. fato c. 2. u. c. 7.

mer klagt (Odyssee I, 32 ff.), wie die Sterblichen die Götter beschuldigen, dass von diesen das Uebel stamme, welches sie sich doch wider Geschick durch eigene Thorheit bereiten. Wenn man beispielsweise in Sophokles Antigone die Vorstellungen des Chors vom Schicksal vergleicht: so bewegen sie sich in derselben Richtung. Böses scheint den Menschen Gutes zu sein, wenn ein Gott den Sinn verblendet (v. 619 ff.); ein Gott bringt die Antigone im steinernen Hause zur Ruhe (v. 826); in dem Schicksal der Danae erscheint die furchtbare Macht des Verhängnisses (v. 941 vgl. 973). Hiernach entsteht der Glaube an das Fatum mit dem Glauben des Stolzes an sich selbst aus Einer Quelle und ist nur seine andere Seite.

Es lag uns daran zu zeigen, dass das Fatum als blinde Nothwendigkeit ausser und über der Natur in den Affecten des Menschen wurzelt und nirgends anders. Es ist die Nothwendigkeit der Furcht.

Da diese Nothwendigkeit in ihrem Inhalt und für das Wesen der Sache Zufall ist, so stimmt damit überein, dass ihr gegenüber der Mensch, als wäre der Zufall das Wesen, auf den Zufall gerichtet ist. Daher wir in ihrem Gefolge Magie und Mantik sehen; und umgekehrt Magie und Mantik, bei den Griechen besonders die Orakel, den blinden Glauben an ein solches Schicksal nähren und gross ziehen.

Es ist dagegen charakteristisch, dass diejenige Religion, welche keine Nothwendigkeit des Fatums, sondern nur den Willen dessen kennt, der Himmel und Erde gemacht hat, den Cultus des Zufalls abgethan hat. Es ist eine der denkwürdigsten Stellen im alten Testament, wo es 5. Mos. XVIII. 9 ff. heisst: Wenn du in das Land kommst, das dir der Herr dein Gott geben wird: so sollst du nicht lernen thun die Greuel dieser Völker, dass nicht unter dir funden werde, der seinen Sohn oder Tochter

durchs Feuer gehen lasse, oder ein Weissager, oder ein Tagewähler, oder der auf Vogelgeschrei achte, oder ein Zauberer, oder Beschwörer, oder Wahrsager, oder ein Zeichendeuter, oder der die Todten frage. Du aber sollst ohne Wandel sein mit dem Herrn deinem Gott.“ Gegen den Gedanken dessen, der Himmel und Erde geschaffen hat, ist der Aberglaube, der Glaube an den Zufall, ein Greuel. Indessen was hier den Juden verboten wird, und sich auch bei ihnen höchstens nur in vereinzelten Zügen findet (z. B. 4. Mos. 5, 1 ff.), treiben die geistreichen Griechen, so lange ihre Geschichte währt. In Opfern und Orakeln machen sie das zufällige Ereigniss zum Zeichen und Werkzeug blinder Furcht und Hoffnung. Kaum wird der grosse Verstand, der ursprünglich im Judenthum ist, irgendwo offenbarer, als in diesem Gegensatz.

Die Furcht weicht vor der Erkenntniss; und die Ergründung der Ursachen stürzt die Herrschaft einer grundlosen Nothwendigkeit. Daher ist das Fatum in diesem Sinne mit keiner Philosophie verträglich, und das Wort des Anaxagoras, dass das Fatum ein leerer Name sei [1]), richtet sich zunächst, wenn es nicht noch überdies einen eigenthümlichen Sinn hat, gegen dies Fatum der Furcht. Virgil spricht diesen Zusammenhang, wahrscheinlich mit einer Beziehung auf Lukrez, in der Pracht jener Verse aus [2]):

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnis et inexorabile fatum
Subjecit pedibus.

Aber in dem Begriff des Fatums lag zugleich eine tiefere Seite, welche über den trüben Ursprung hinaus ging; es lag darin ein Ernst, der nicht blos einen reli-

1) Alex. Aphrodis. de fato c. 2. *εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα.*
2) Georgic. II, 490 ff.

giösen Anklang, sondern auch eine logische Bedeutung hatte. Wenn auch sonst mit der Furcht des niedergedrückten Lebens, welche zuerst die Vorstellung des unvermeidlichen Verhängnisses fasste, die muthige Forschung nichts gemein hat: so begegnet ihr doch in dieser Vorstellung — und vielleicht in dieser Gestalt zuerst — die unwandelbare Nothwendigkeit, welche sie, wenn sie sich ihres Zieles bewusst wird, als ihren eigenen Trieb begreifen muss. Denn die Erkenntniss will mit ihren mannigfaltigsten Thätigkeiten zuletzt doch nichts anders als die Nothwendigkeit finden. Für diesen Zweck sucht sie das Zerstreute zusammen, setzt sie das unendliche Einzelne in den Zusammenhang eines Ganzen und versucht sie für die veränderlichen Erscheinungen die Einheit eines bleibenden Grundes. Sie will das scheinbar Zufällige als den Ausfluss eines Gesetzes, und vollendet sich daher erst in der erfassten Nothwendigkeit. Sie will also die Nothwendigkeit, aber nicht, wie das Fatum der Furcht, die blinde, sondern die durchschaute, nicht die leere und grundlose, sondern die erfüllte, nicht die unheimliche, sondern eine solche, in welcher der Menschengeist sich selbst heimisch macht. Die Form ist, wie im Fatum, dieselbe. Das Fatum ist das Unvermeidliche; und die Nothwendigkeit hat zunächst denselben negativen Ausdruck; sie ist die unwandelbare, die nicht anders sein kann. Daher geschieht es, dass sich die Philosophie des alten Namens in einem neuen Sinne bemächtigt. Das Fatum wird aus einer Nothwendigkeit der Furcht zu einer Nothwendigkeit der erkannten oder erkennbaren Ursachen. Es ist dabei von vorn herein von Wichtigkeit, dass in dem Begriff des Fatums, während die Erkenntniss an vielen und unverbundenen Punkten die Ursachen aufsucht, der einige und unverbrüchliche Zusammenhang aller als eine Idee aufgefasst und festgehalten wird. Die in dem

Fatum gedachte Nothwendigkeit, die alles durchdringt und nichts freigiebt, greift insofern über den bruchstückartigen Zustand der erkannten Nothwendigkeit hinaus und in der Consequenz des Gedankens wird das als Ursprung und Einheit aller Dinge gesetzt, was nur erst in Einzelnen und in zerstreuten Anfängen erkannt ist. So sehen wir beim Heraklit das Fatum, die εἱμαρμένη als das bildende Weltgesetz[1]) und die Stoiker führen in diesem Sinne das Fatum als die Verkettung der Ursachen in dem Ganzen aus und deuten die εἱμαρμένη als den εἱρμός[2]), das Verhängniss als den Zusammenhang.

Das Fatum, zuerst die Nothwendigkeit der Furcht, ist nun zur N o t h w e n d i g k e i t d e s G r u n d e s geworden. Aber es ist in dieser Allgemeinheit des Begriffs noch unbestimmt, was unterschieden werden muss. Denn es fragt sich: wie ist die Ursache und die Kette der Ursachen aufgefasst? ist die Ursache blind und die Kette ihr blindes Erzeugniss wie eine unvermeidliche Consequenz? oder ist die Ursache gedacht und gewollt und die Kette die gedachte und gewollte Entwickelung des gedachten und gewollten Anfangs? Die Nothwendigkeit in den Kosmogonien unter dem Namen der körperlosen Adrasteia, die Nothwendigkeit in der Lehre des Anaximander (κατὰ τὸ χρεών) unterscheidet diese Begriffe noch nicht. Es wird noch nicht unterschieden, ob die Nothwendigkeit in einem ursprünglichen Gedanken ruht oder sich als Nothwendigkeit nur in dem nachbildenden menschlichen Gedanken abspiegelt. Die Lehre der Atomiker, namentlich des Demokrit, kann in der Natur nur die blinde Nothwen-

---

1) Bei Stobaeus eclog. phys. I. p. 60 ed. Heeren εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.

2) S. Menag. ad Diog. Laert. VII, 149. vgl. auch Euseb. praep. evang. VI, 6. p. 252 ed. Colon.

digkeit kennen, es sei denn dass später Epikur, um für die Freiheit Spielraum zu gewinnen, die blinde Nothwendigkeit der Principien vom blinden Zufall durchkreuzen lässt. In einer folgenden Zeit hat Strato von Lampsacus die blinde Nothwendigkeit in seiner Weltanschauung. In der Metaphysik eines solchen Absoluten giebt es keinen Gegensatz der Freiheit.

Wenn man fragt, welche von beiden Vorstellungen der Nothwendigkeit im Bewusstsein der Menschen sich früher erhob: so geht ohne Zweifel eine ethische Auffassung und damit eine höhere als eine blosse blinde Verkettung blinder Kräfte voran. Schon in der Nothwendigkeit der Furcht liegt ein ethischer Antheil. Denn die Furcht spannt sich durch das Bewusstsein der Schuld und giebt dadurch der Nothwendigkeit einen ethischen Bezug, den Wiederschein einer strafenden Macht. Daher erscheinen im Volksglauben die Erinnyen mit der Nothwendigkeit verbunden. Im Prometheus des Aeschylus fragt der Chor: wer der Steuerführer der Nothwendigkeit sei. Prometheus antwortet: die dreigestalten Moiren und die gedenkenden Erinnyen [1]). Um zu sehen, wie von diesem ethischen Punkte aus sich die Weltanschauung der Nothwendigkeit in Zweck und Maass auch für die Natur bildete, vergleiche man mit dieser Stelle des Aeschylus ein Fragment des Heraklit bei Plutarch d. Isid. et Osirid. c. 48. [2]): „die Sonne wird ihr Maass nicht überschreiten; wo nicht, so würden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike, sie finden.“ Der Mensch leiht den Be-

1) v. 515. *τίς οὖν ἀνάγκης ἐςὶν οἰακοςρόφος;*
Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.

2) Plutarch. d. Isid. et Osirid. c. 48. *ἥλιον μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προςήκοντας ὅρους, εἰ δὲ μὴ, Ἐριννύας μιν δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν.* vgl. de exilio c. 11.

zug seines eigenen Wesens der Natur und wirft die Vorstellung menschlicher Verhältnisse in die Welt der Dinge.

Es ist eine späte Auffassung, in welcher der Mensch sich seines menschlichen Gefühls so entäussert, um auch die allmächtige Nothwendigkeit alles Gefühls zu entkleiden und daher nur als blinde Kette blinder Kräfte zu denken.

Indessen scheiden sich die Bedeutungen durch den fortschreitenden Begriff. Denn es hat wahrscheinlich noch einen andern Sinn, wenn Anaxagoras das Fatum für einen leeren Namen erklärt. Die Nothwendigkeit war in die Natur verlegt. Aber mit Anaxagoras, der dem materiellen Urgrunde den Verstand (den νοῦς) gegenüber stellte und dem Verstande die ausscheidende, ordnende Bewegung übertrug, begann mit schärferem Bewusstsein eine sondernde Betrachtung. Wenn die Ursachen wie nackte Kräfte aufgefasst werden ohne einen inwohnenden oder regierenden Gedanken, wirken sie wie Druck und Stoss und bleiben ein äusserer Zwang und ein blinder Vorgang. Dieser blinden wirkenden Ursache trat der Zweck gegenüber und forderte von ihr eine Unterordnung. Den Namen des Zweckes und des aus dem Zweck hervorgehenden Guten und Vollkommenen finden wir zwar nicht geradezu in den Fragmenten des Anaxagoras; aber schon Plato zeigte im Phaedon (p. 97 ff.), dass beide als das Erste und Ursprüngliche in der folgerichtigen Auffassung des anaxagoreischen νοῦς lagen. Sokrates nimmt, wie es scheint, den Anaxagoras auf. Aus der durchgeführten innern Zweckmässigkeit, welche Xenophon in seiner die Tiefe nicht erreichenden Darstellung nur als äussern Nutzen bezeichnet, erhebt sich bei Sokrates der Begriff der πρόνοια (memorab. I, 4. IV, 5). Plato setzt ihn im Timaeus fort. Bei Aristoteles tritt zwar er selbst, wie alles was an populare

Betrachtung des religiösen Gebietes erinnert, zurück, aber der Grund, auf dem er ruht, der Zweck tritt an die Spitze der metaphysischen Principien als das Eine Unbewegte, das da bewegt, wirkt sich in der organischen Natur als Entelechie aus und bestimmt die ganze Ethik. Bei den Stoikern ist insbesondere seit Kleanthes der Zweckmässigkeit in der Welt nachgespürt und die Providenz zum Thema ihrer Betrachtung geworden. Von nun an trat dem Fatum die Providenz, der *εἱμαρμένη* die *πρόνοια*, der blinden Gewalt der wirkenden Ursache die vernünftige Nothwendigkeit des Zweckes entgegen. Man sieht diese Scheidung deutlich, wenn nun, wie bei den Stoikern [1]), die Richtung sich bekundet, beide in eine letzte Einheit zusammenzufassen. Die wirkenden Ursachen dienen dem Zweck. Das Fatum wird zur Providenz, die *εἱμαρμένη* zur *πρόνοια*, beide sind eins. Das Fatum ist nun die vernünftige Nothwendigkeit, und sein Begriff hat dadurch die höchste Stufe erreicht. Allen denjenigen Systemen muss er fremd und fern bleiben, welche nur wirkende Ursachen und keinen Gedanken im Grunde der Dinge, keine Idee anerkennen. In diesem höhern Sinne setzt z. B. Tacitus (annal. VI, 22) [2]) dem Fatum die *fors*, der Nothwendigkeit das Ungefähr gegenüber.

Aber die grosse Idee dieser Einheit wird leichter im Allgemeinen gefasst, als im Besondern vollzogen. Denn wenn die Betrachtung fragt, wie die Einigung dieses Gegensatzes im göttlichen Wesen vorgehe: so sehen wir in ein Dunkel hinein, das nur von einigen menschlichen Analogien ein Licht empfängt. Auf der

---

1) Stobaeus ecl. phys. I. p. 180. Diog. Laert. VII, 149.

2) Tacit. annal. VI, 22. Sed mihi haec ac talia audienti in incerto iudicium est, fatone res mortalium et necessitate immutabili an forte volvantur.

einen Seite, scheint es, liegt in dem Zweck Willen, in dem Willen Freiheit, und daher in der vernünftigen Nothwendigkeit der Wille und die Freiheit Gottes. Aber von der andern Seite ist in der wirkenden Ursache, die dem Zweck soll unterworfen werden, eigenes Wesen, und es giebt keine Macht über sie, als durch ihr eigenes Wesen; der Wille erscheint daher sammt dem Zweck beschränkt und nicht frei. Es fragt sich also überhaupt, wie weit die wirkende Ursache vom Zweck oder der Zweck von der wirkenden Ursache, wie weit die Natur der Dinge von dem Willen oder der Wille von der Natur der Dinge; wie weit das Nothwendige von dem Freien oder das Freie von dem Nothwendigen bestimmt werde. Man kann sich allerdings mit seinen Gedanken in eine metaphysische Höhe erheben, wo der Unterschied zusammenfliesst und das Eine gleich dem Andern und keins dem Andern fremd erscheint. Aber wenn unserm Blick der Unterschied verschwindet, so hört er doch nicht auf da zu sein. Den Alten sind diese Schwierigkeiten nicht entgangen, und sie kehren, wenn auch in etwas veränderter Gestalt, bei tiefsinnigen christlichen Theologen wieder.

Man kann den Anfang dieses innern Widerstreites bereits da finden, wo der griechische Geist, wie im Homer, anfängt, das Wesen der Götter mit der an den menschlichen Dingen erstarkten Deutlichkeit zu denken. Die Götter sind als Personen Wille; sie stellen uns zunächst das Freie dar, das für die Welt, für die Menschen Nothwendigkeit wird. Aber sie selbst erkennen an vielen Stellen ausser sich eine Nothwendigkeit an (*αἶσα*, *μοῖρα*, *μόρος*), die ihnen gegenüber steht. Im Homer schwankt noch die Vorstellung. Ein grosser Theil dieser Nothwendigkeit, welche ausser den einzelnen Göttern liegt, ist eine Folge ihrer Vielheit; da sie sich gegenseitig be-

schränken und keiner von ihnen die ganze Nothwendigkeit vertritt. Ueberhaupt ist das Verhängniss selbst, das Strengste, das es giebt, doch noch nicht streng gedacht, wenn selbst Zeus, der mächtigste der Götter, fürchtet, dass Achilleus im Zorn über des Patroklus Tod, wenn die Götter nicht hinzutreten, Ilions Mauer auch gegen das Schicksal verwüste (ὑπὲρ μόρον Il. XX, 30). Der Glaube an die freie und gegenwärtige Kraft des Helden überwiegt hier selbst den Glauben an die gedachte Nothwendigkeit.

Aber schon einer der sieben Weisen spricht den Gegensatz klar aus. Pittakus aus Mytilene fasst ihn in den Spruch: „mit der Nothwendigkeit kämpfen selbst Götter nicht“ [1]). Dem durch ihr Orakel getäuschten Krösus antwortet die Pythia beim Herodot: „dem zugetheilten Verhängniss ist selbst einem Gotte zu entfliehen unmöglich“ [2]).

Was in diesen Ausdrücken noch als eine äussere dem Gott fremde Nothwendigkeit erscheint, das giebt sich bald bei tieferer Auffassung als eine innere Nothwendigkeit im göttlichen Wesen selbst kund. Es ist eigentlich derselbe Gegensatz, nur nach innen verlegt, auf welchen Plato's Gott, wenn er die Idee in der Materie ausprägt, nach aussen stösst. Im Timaeus tritt dem Göttlichen (θεῖον), das von der Idee des Guten bestimmt ist, das Nothwendige (ἀναγκαῖον) gegenüber, der Zwang der vorgefundenen Materie. Daher bildet der neidlose Gott die Welt zum Ebenbild seines sich selbst genügenden, vollkommenen Wesens nur nach Möglichkeit [3]). Der göttliche Verstand beredet die Nothwendigkeit das Meiste

---

1) Diog. Laert. I. 77. ἀνάγκῃ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

2) Herodot. I. 91. τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ.

3) κατὰ δύναμιν. Tim. p. 30. a.

des Werdenden zum Besten zu führen[1]). Die Nothwendigkeit beschränkt nach dieser Darstellung wie die vorgefundene den weltbildenden Gott; und wenn die verständige Beredung sie dahin bringt, dass sie zum Mittel und zur Mitursache (συναίτιον) werde: so ist das doch der Sinn einer jeden Beredung, dass sie in das eigene Beste, in das eigene Wesen dessen, der beredet wird, eingeht und daraus ihre Kraft nimmt. Insofern ist auch hier das Göttliche aus dem Nothwendigen, das θεῖον aus der Natur des ihm gegenüberstehenden ἀναγκαῖον mitbestimmt. Was in dieser Unterwerfung des Nothwendigen unter das Göttliche zunächst real dargestellt ist, das muss in der vorbildenden Idee vorangehen. Indem die Nothwendigkeit, die im Wesen des Materiellen liegt, dergestalt aus sich heraus gefasst und gleichsam berechnet wird (der Timaeus selbst giebt uns ein Beispiel dieser göttlichen Arithmetik und Geometrie): bindet sie von dieser Seite den freien Gott.

Es ist allerdings eine Schwierigkeit, die Materie neben die Idee, ja gegen die Idee zu stellen. Aber es scheint noch in sich widersprechender zu sein, dem blos Negativen, dem absoluten Nichtseienden eine so positive Kraft beizulegen, als Plato der Materie; denn sie widersteht dem bildenden Gott, und nur weil sie etwas Positives ist, das widerstehen kann, wird sie, dem Guten untergeordnet, zur helfenden Mitursache. An den verschiedensten Stellen prägt Plato den Begriff des συναίτιον in dem positiven Sinne der geforderten Bedingung aus, ohne welche sich die Idee nicht verwirklichen kann[2]). Das

---

1) Timaeus p. 48 a. vgl. p. 68 e.

2) Man vgl. das συναίτιον im Tim. p. 46 d. p. 76 d. mit politic. p. 281 d. p. 289 c. und Phaed. p. 99 b. ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ

zwingende Nothwendige und die helfende Mitursache hängen genau zusammen; denn nur das, was eine Kraft hat, taugt zum Dienst. Das ἕτερον ist insofern eine eigene Natur, in der Idee im μέγα καὶ μικρὸν vorgebildet.

Wenn man um der speculativen Einheit willen im Timaeus die vorgefundene unordentlich bewegte Materie nur für eine Einkleidung der Darstellung, nur für ein Zugeständniss an die leichtere Vorstellung halten und daher die Materie als das Nichtseiende nur für einen Schein der Verhältnisse unter den Ideen erklären will, indem die logische Unterordnung durch den Gedanken als ein Nacheinander und Nebeneinander erscheine, oder auch für eine Vermischung der Ideen unter einander: so trägt diese idealistische Wegerklärung, abgesehen von ihren innern Schwierigkeiten, für unsern Zweck wenig oder nichts aus. Man wird den äussern Gegensatz los und behält ihn als einen innern. Denn die unvermeidlichen Beziehungen der Ideen zu einander, die im Wesen der Sache gegründete Unterordnung und Nebenordnung, ferner das mathematische Element im Idealen bleiben als das Nothwendige, das nur so und nicht anders zu denken ist.

Vielleicht ist es in dieser Hinsicht nicht ohne Bedeutung, dass im Phaedrus die Ideen unabhängig und für sich in den überhimmlischen Ort gestellt sind und die Götter zur Anschauung zu ihnen hinaufziehen. Der göttliche Verstand macht nicht durch seine Macht Willkür-

ἂν ποτ' εἴη αἴτιον. Die Kritik, welche Plato in der letzten Stelle am Anaxagoras übt, bekundet am deutlichsten das Verhältniss, in welchem Plato die Materie will gedacht wissen, und im Timaeus, der eine positive Ausführung dieser negativen Kritik ist, sind Rückbeziehungen auf diese Erörterung des Phaedon kaum zu verkennen. Vgl. die angeführten Stellen Tim. p. 46 d. p. 76 d.

liches zu Nothwendigem, sondern das an sich Nothwendige ist das Wesen seines Gedankens.

Wenn nun nach demselben Mythos der göttliche Verstand sich an der Anschauung der unwandelbaren, also nothwendigen Urbilder labt, so ist in der Labung die Lust des eigenen Wesens und Lebens und im eigenen Wesen die Freiheit ausgedrückt.

Wo Aristoteles den göttlichen Verstand als ein Denken des Denkens[1]) beschreibt, so dass er sich nur selbst denke und kein fremder Gegenstand über ihn Herr sei: da will er ihn in der Freiheit seines eigenen Genüge fassen. Aber diese Natur Gottes ist an sich selbst gebunden, wie der Verlauf dieser Stellen deutlich zeigt. Der göttliche Verstand kann nichts Anderes denken, als sich selbst; denn alles Andere ist schlechter als er selbst und er würde also, wenn er Anderes dächte, Schlechteres denken, — was unmöglich ist.

Von einem nothwendigen Ursprung, sagt Aristoteles (metaph. XII, 7), hängt der Himmel und die Natur ab, und er versteht unter dem Nothwendigen das Nothwendige schlechthin, das erste Nothwendige, das nicht um eines Andern willen da ist; oder wie Aristoteles an einer andern Stelle (eth. Nic. I, 12) Gott und das Gute erklärt, es ist das Letzte, worauf sich alles übrige bezieht, es selber aber auf nichts; und ein solches Nothwendiges, das nur auf sich beruht, kann auch im aristotelischen Sinne als frei bezeichnet werden (vgl. metaph. I, 2. p. 982 b 26); es ist Thätigkeit schlechthin (*ἐνέργεια*) vor aller passiven Möglichkeit (*δύναμις*)[2]). Dies Nothwendige ist ferner das Einfache (*ἁπλοῦν*), inwiefern das Einfache, welches keine Vielheit in sich trägt, sich nicht

1) metaphys. XII, 9. *νόησις νοήσεως νόησις* und vgl. magn. mor. II, 15.

2) metaphys. IX, 8. 9. namentlich p. 1050 b 18.

anders verhalten kann. Gottes Natur ist das Einfache und sein Denken und seine Lust bewegt sich im Einfachen [1]). Wenn die Dinge nach diesem unbewegten Eins, das da bewegt, gezogen werden, so empfangen sie von ihm, kann man schliessen, die Einheit. Aber Aristoteles sagt uns nirgends, wie denn in den Gedanken des Einfachen, der wie im Kreise [2]) nur sich selbst denkt, die Mannigfaltigkeit komme oder aus ihm hervorgehe. Und doch ist die volle Nothwendigkeit erst da, wo die Einheit in der Mannigfaltigkeit sich offenbart. Wenn Aristoteles in einer andern Stelle (XII, 10) Gott als den Ursprung der Ordnung in der Welt bezeichnet gleich dem Feldherrn, der die Ordnung im Heere ist: so ist darin die Einheit mitten im Vielen und das Viele im Zusammenhang mit dem Einen aufgefasst. Aber Aristoteles sagt uns nicht wie diese Einigung im göttlichen Denken geschehe.

Was Plato in dem Bilde andeutet, dass der göttliche Verstand das Nothwendige beherrsche, indem er es berede, das Werdende zum Besten zu führen: das spricht Aristoteles eigentlicher und bestimmter aus, indem er nach der wissenschaftlichen Analogie einer geometrischen Aufgabe den Begriff des aus der Voraussetzung Nothwendigen ausbildet [3]) d. h. der nothwendigen Bedingungen, ohne welche der vorausgesetzte Zweck sich nicht verwirklichen lässt, so dass in diesem Begriff der fordernde Gedanke seine Nothwendigkeit in die geforderten Mittel hineinführt, aber auch umgekehrt die nothwendige Natur der Mittel den Gedanken, wenn er nicht leer bleiben soll, bedingt. Aber Aristoteles geht in diese Frage der Wechselwirkung nicht ein; er untersucht nicht, wie weit im letzten Ursprung der Gedanke die nothwen-

1) eth. Nic. VII, 15.
2) vgl. d. anim. I, 3. p. 407 a 20.
3) *τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον* phys. II, 9 d. part. anim. I, 1.

dige Natur der Bedingungen oder umgekehrt die nothwendige Natur der Bedingungen den freien Gedanken bestimmt habe. Der metaphysische Begriff des Absoluten ist von ihm nicht bis auf diesen letzten Punkt geführt worden [1]).

Wenn Aristoteles den *νοῦς* als den Endzweck fasst, der unbewegt alles bewegt, als die ewige Einheit, die der Grund der Ordnung ist [2]): so ist es schwer, diese Vorstellung von der Berührung mit der Nothwendigkeit, inwiefern sie im Wesen der Dinge liegt, fern zu halten. Aristoteles äussert sich über diese Schwierigkeit nicht, aber dass er sie kennt, beweist jene Stelle [3]), in welcher er sich bemüht, das Bewegende der Welt, das Unbewegte, das da bewegt, so darzustellen, dass es das Bewegbare berühre, ohne von ihm berührt zu werden.

Im Allgemeinen mag die bezeichnete philosophische Aufgabe in der Frage, die Aristoteles in der Metaphysik aufwirft [4]), wieder gefunden werden, ob dem göttlichen Verstande nach dem Denken oder dem Gedachtwerden, nach der Thätigkeit oder dem Gegenstande, das Vollkommne beiwohne. Aristoteles fasst diese Alternative in Eins zusammen, indem er auf das stofflose Denken hinweist, in welchem Denken und Gegenstand dasselbe sind. Aber diese allgemeine Lösung reicht nicht aus, da es darauf ankommen würde, das schöpferische Denken in die Elemente der Begriffe zu verfolgen, durch welche es gebunden ist, oder in die Motive, durch welche es sich selbst bindet.

Wir erläutern, was wir vermissen, durch eine Gestalt dieser Frage in der neuern Philosophie.

---

1) Vgl. eine verwandte Betrachtung bei Chr. A. Brandis Aristoteles S. 710 f.

2) metaphys. XII, 8. XII, 10.

3) d. gen. et corr. I, 6. geg. d. Ende.

4) metaphys. XII, 9. p. 1074 b 36.

In der neuern Philosophie ist dieser Gegensatz des Nothwendigen und Freien im göttlichen Wesen besonders in der logischen Frage aufgefasst, wie sich die s. g. ewigen Wahrheiten (veritates aeternae) z. B. die mathematischen zum göttlichen Willen verhalten. Cartesius suchte noch einmal — wir sehen darin vielleicht eine Nachwirkung des Augustin — die ganze Nothwendigkeit in dem göttlichen Willen zu beschliessen. Indem er folgerichtig auch die s. g. ewigen Wahrheiten von dem göttlichen Willen abhängig machte (sie sind nothwendig, weil Gott es will): behauptete er kühn, es habe Gott frei gestanden, es unwahr zu machen, dass in einem Kreise die Radien sich gleich seien. Das logische Wesen des Begriffs stand mit einem solchen Willen in Widerspruch. Wenn der Kreis nur dadurch in seinem Wesen entsteht, dass der Radius in seiner Bewegung um den Mittelpunkt sich gleich bleibt: so ist im Kreise die Möglichkeit, dass die Radien sich nicht gleich seien, undenkbar. Die Consequenz des hervorbringenden Grundes lässt sich durch keinen Willen hemmen und das Wesen ist Consequenz des Grundes. Das Beispiel ist einfach, aber es gilt für das ganze grosse Gebiet des Mathematischen. Spinoza verwandelte daher lieber umgekehrt den Willen Gottes in mathematische Nothwendigkeit [1]). Leibniz band seine Harmonie der Welt, welche er im Wesen Gottes zusammenfasste, an die nothwendigen Elemente, die im Wesen der Dinge z. B. in den Zahlen liegen, und die ewigen Wahrheiten, wie die mathematischen, wie selbst die Gerechtigkeit als in den Verhältnissen der Dinge gegründet, sind ihm vom göttlichen Willen unabhängig [2]).

---

1) Cartes. epist. 110. resp. 5. ad med. 5. vgl. Spinoza eth. I, 33. schol. 2.

2) S. unten den Brief Leibnizens de fato, Leibniz observationes

In der neuern Philosophie hat dieser Gegensatz, auch abgesehen von der theologischen Antinomie der Praescienz und Praedestination, die schon in Augustin hervortritt, eine besondere Schärfe erreicht. An der Einigung wird noch immer als einem metaphysischen Problem gearbeitet.

In der Stoa erscheint der Gegensatz der Nothwendigkeit und Freiheit, inwiefern er sich auf das menschliche Handeln bezieht, in vollster Schärfe. Aber die metaphysische Frage, wie sich beide im Wesen Gottes zu einander verhalten, tritt in ihrer Weltanschauung eines organischen und ethischen Pantheismus zurück. Wenigstens reichen unsere Nachrichten für einen tiefern Blick in den Zusammenhang nicht aus. In dem Gott der Stoiker fallen Freiheit und Nothwendigkeit zusammen; denn das Nothwendige ist sein Wille[1]) und er heisst darum Nothwendigkeit (*ἀνάγκη*)[2]). Als das Weltganze hat er alles in sich und ist insofern frei, während er für die Theile Nothwendigkeit ist[3]). Das Verständniss des Zusammenhangs zwischen dem Willen und dem Nothwendigen in Gott würde erst da beginnen, wo es klar würde, wie der göttliche Gedanke und der materielle Träger desselben (*πῦρ τεχνικόν, πνεῦμα*) eins werden, so dass die Consequenz des göttlichen Gedankens zugleich die wirkende Natur dieser Kraft ist. Bei den Stoikern

---

de principiis iuris bei Dutens IV, 3. p. 273. Vgl. Hug. Grotius de iure belli et pacis I, 1. 10. 5.

1) vgl. Seneca de provid. 5. ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.

2) Phaedr. fragm. vol. 2. *καὶ οὕτως ἀνάλογον ὀνομάζεσθαι* (wie statt *εὐνάζεσθαι* zu lesen ist) *τὸν Δία καὶ τὴν κοινὴν πάντων Φύσιν καὶ Εἱμαρμένην καὶ Ἀνάγκην καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι.*

3) Manil. II, 114. Materiaeque datum est cogi, sed cogere mundo.

wird die entgegengesetzte Schwierigkeit als bei Aristoteles entstehen; denn sie nehmen den göttlichen Verstand im Stoff und nicht als ein reines und einfaches Princip, sondern als aus Anderem und durch Anderes thätig [1]).

Die **Neu-Platoniker** drängen auf die Anschauung des Einen und in der Poesie ihrer Metaphysik spielt auch die Darstellung des freien und doch nothwendigen Gottes eine Rolle. In dieser Beziehung ist insbesondere Plotins Schrift über die Freiheit und den Willen des Einen merkwürdig (enn. VI, 8) [2]). Wenn nun das Eine darum gesetzt wird, damit es etwas gebe, was selbst gegensatzlos über dem Gegensatz des Denkens und Wollens stehe, wenn in diesem Einen, das wiederum die einfache Natur ist (c. 4), Natur und Wille (c. 13), Nothwendigkeit und Freiheit (c. 9 vgl. c. 11), das Nothwendige und das Gute (c. 9) zusammenfallen: so zeigt uns diese Darstellung eigentlich nur den Trieb des Problems, nur den Drang zur Einheit des Gegensatzes, aber keine anschauliche Lösung; denn wo die Unterschiede schwinden, hört der unterscheidende Gedanke auf. Das gegensatzlose Eine ist zwar als das Absolute **gesetzt**, aber die Vorstellung seines Wesens ist nicht vollzogen. Von einer solchen reinen Identität, wie sie auch in der deutschen Philosophie wieder erstanden ist, kann keine bestimmte Richtung ausgehen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie reine Identität ist. Einer Philosophie, in welcher der Begriff des Organischen, ferner des Ethischen volle Bedeutung hat, und welche daher in ihrem Grunde eines bestimmenden, das Ganze tragenden Ge-

1) Plutarch. de communib. notit. c. 48. *νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦντες οὐ καθαρὸν οὐδὲ ἁπλοῦν οὐδὲ ἀσύνθετον* (gegen die Bestimmungen der aristotelischen Metaphysik gerichtet) *ἀλλ' ἐξ ἑτέρου καὶ δι' ἑτέρου ἀποφαίνουσι.*

2) *περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός.*

dankens bedarf, entspricht ein solches gegensatzloses, ununterschiedenes Sein als Ursprung keineswegs.

Wenn es nur auf den Ausdruck der gesetzten Einheit ankommen sollte, dann ziehen wir vielleicht der neuplatonischen Dialektik ein einzelnes Wort des Heraklit vor. Jene Nothwendigkeit, welche die Sonne in ihren Grenzen erhält, von den Erinnyen bewacht, springt bei Heraklit kühn ins Gegentheil um, wie sein Sein ins Nicht-Sein. Denn wenn er sich zum Willen des Weltbildenden Zeus erhebt, dann ist die mächtige Nothwendigkeit nur ein Spiel seines Willens: „das ist ein göttliches Spiel, und solches Spiel spielt Zeus". Was der Natur Nothwendigkeit ist, das ist dem Gotte ein Spiel, und dieses Spiel ist im Sinne des Heraklit kein Ausdruck des Zufalls, sondern Ausdruck der Leichtigkeit und Lust, also der Freiheit.

Freiheit und Nothwendigkeit als ein Gegensatz im göttlichen Wesen selbst bleibt zunächst eine theoretische Frage, in die Tiefe der letzten Einheit zurückgehend, welche zur Noth auf sich beruhen kann, wenn sich die Betrachtung ins Endliche zurückwendet, in das eigentliche und nächste Gebiet der Begriffe. Aber in der menschlichen Sphäre hatte der Gedanke des Fatums einen Stachel, der nicht ruhen noch rasten liess. Denn der Mensch, aus seinem Wesen thätig, glaubt an seine eigene Causalität, während doch die Kette der Ursachen sie bindet und das Eigene so zusammendrückt, dass es verschwindet. In der durchgeführten Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen ist er selbst nur ein Gethanes und kein Thuender. Begriffe wie Schuld und Verdienst werden zum Schein; denn der Mensch spielt nur eine fremde Causalität ab, die sich in ihm fortsetzt. Dagegen bedarf der Mensch in der sittlichen Vertiefung des eigenen Selbst, so wie in der sittlichen Beurtheilung Anderer der Voraussetzung der Freiheit. Verfolgen wir nun in

der griechischen Philosophie dies unumgängliche Motiv der Betrachtung.

Zunächst erhob sich ausserhalb der Philosophie das sich befreiende Bewusstsein gegen den dumpfen Glauben an ein blindes Fatum, wie es die gemeine Vorstellung durchzog. In diesem Sinne erklären sich schon die Dichter, wie z. B. Aeschylus, wenn er in den Eumeniden [1]) sagt: ohne Nothwendigkeit, wer gerecht ist, wird nicht unselig sein. Ein verwandter Sinn liegt wahrscheinlich in dem Ausspruch des tiefsinnigen Heraklit: *τὸ ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*. Der selbsterworbene Charakter ist dem Menschen ein das Leben bestimmender Gott.

Die griechische Philosophie vor Sokrates bietet wenig ethische Ausführungen, nur einzelne Ansätze oder zerstreute Aussprüche. Zur Zeit der Sophisten lösten sich die Bande der gemeinsamen ethischen Begriffe. Wo der Mensch das Maass der Dinge wird, wie Protagoras wollte, wo die Lehre anderer von entgegengesetzten Punkten auf dasselbe Ergebniss hinausläuft, da herrscht zwar kein Fatum, aber auch überall kein erkanntes Gesetz, nur die menschliche Willkür, die nun gerade so blind wird, als zuvor das Fatum war. Wenn Sokrates auf dem Grunde einer Weltanschauung, deren Wesen die göttliche Providenz war, mit der Kunst seiner reflectirenden Dialektik die Züge des Allgemeinen, welche dem sittlichen Wesen des Menschen zum Grunde liegen, zum lebendigen Bewusstsein brachte, wenn er den durch die Sophisten entleerten und entäusserten Menschen durch die Hervorhebung des Allgemeinen zu sich zurückführte: so gab er ihm den bessern Glauben an sich selbst wieder. Ihm ist die metaphysische Frage fremd. Aber wenn er in seinen Gesprächen den Menschen durch den bessern

---

1) Eumen. v. 539. *ἑκὼν δ' ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὢν οὐκ ἄνολβος ἔσται.*

Theil in ihm zum Siege über den schlechtern führt, wenn er ihn durch sich selbst über sich selbst erhebt: so sucht er die Springfedern der Handlungen in dem Menschen und setzt sie aus dessen eigenstem Wesen in Bewegung. Er thut das offenbar in der Voraussetzung, dass der Mensch und kein Zwang fremder Causalität Grund seiner Handlung sei. Er thut es im unbefangenen Glauben an das, was später die Freiheit des Willens genannt ist. Sokrates verschmäht, so weit wir seine Gespräche verfolgen können, die metaphysische Erörterung, aber er leistet mehr als eine solche. Inwiefern praktisch Freiheit Selbstbeherrschung ist, bethätigt er sie in seinem Wesen und seiner Erscheinung. Wenn von ihm her, dem Manne aus Einem Stücke, die „sokratische Stärke“ (ἰσχὺς Σωκρατική) wie sprichwörtlich wurde, wenn selbst noch ein entartender Schüler mitten in der unsokratischen Lehre der Lust die sokratische Richtung festhielt, die Lust zu besitzen und nicht von ihr besessen zu werden (ἔχειν, οὐκ ἔχεσθαι): so sieht man, wie Sokrates praktisch in seinen Schülern das zur Geltung brachte, um dessen willen man noch in neuerer Zeit theoretisch die Freiheit postulirte. Der Mensch muss, um dem Allgemeinen folgen zu können, es in seiner Macht haben, von der Gewalt seines besondern Lebens, von Lust und Unlust, von Furcht und Hoffnung unabhängig zu sein. Sokrates sah in der Möglichkeit des bessern Wissens auch diese Möglichkeit des bessern Wollens; denn niemand ist freiwillig schlecht. Man braucht nur, lehrt er in schöner, obwol voreiliger Zuversicht, das Rechte zu wissen, um das Rechte zu thun. Das Wissen ist ihm diese Macht, ohne welche der Mensch wie ein Sklav von seinen Begierden umhergezogen wird.

Das Gemeinschaftliche, das Sokrates durch die Induction und Analogie seiner Gespräche in dem Bewusst-

sein der Menschen weckte und zu einer Einheit verband, um im Concreten das Sittliche mit seinem Gesetz zu beleuchten, erschien durch Plato in höherer Gestalt als die ursprünglich zum Grunde liegende Idee. Und die Idee erscheint nicht blos im Wesen des Menschen, sondern im Weltall und allen seinen Gliedern. Die Welt ist ein in sich vollkommenes organisches Ganze und seine Glieder sind wiederum organische Ganze; oder wie Plato lebendiger sich ausdrückt, die Welt ist ein beseeltes und vernünftiges ζῷον und seine Theile sind wiederum ζῷα. Der Mensch, dessen Seele in ihren Theilen und Bewegungen die Weltseele im Kleinen darstellt, ist, so weit es im Theile sein kann, ein Ebenbild jenes vollendeten ζῷον, nach seiner Idee gestaltet. Es stammt also der Mench aus der Idee und ist darum zu der Idee hingerichtet. Wenn nun die Idee das Göttliche ist, wenn auch die Idee des Menschen ein Glied an jener Selbstoffenbarung des neidlosen Gottes ist, der da will, dass die Welt ihm so ähnlich als möglich werde: so erklärt sich in diesem Zusammenhang der Sinn des platonischen Wortes, dass sich der Mensch Gott ähnlich machen solle nach Möglichkeit.

Plato führte auf diesem Wege die Ethik in die Tiefe seiner Metaphysik, aber auch in jene Schwierigkeiten derselben, welche allenthalben da entstehen, wo sich die allgemeine Idee im Besondern vollziehen und wo sich die Idee als der göttliche Gedanke in der Materie verwirklichen soll. Der Dualismus, welcher sich, wie wir oben berührten, mitten im göttlichen Princip aufthat, wiederholt sich auf ähnliche Weise hier auf dem Gebiet des Menschlichen. Wenn dem Wesen des Menschen überhaupt, so muss folgerecht auch dem Wesen des Einzelnen eine Idee zum Grunde liegen und dieser Idee gemäss muss sich die leibliche Natur, das ganze indi-

viduelle Dasein gestalten. Und wiederum, wenn das sittlich Gute vom Sokrates her den tiefsten Trieb der platonischen Speculation bildet, so muss in dieser Idee, welche zunächst Ausfluss des göttlichen Wesens ist, dennoch, inwiefern sie nun Idee des Einzellebens wird, das Selbst des Menschen seinen Antheil haben. Die Auffassung beider Aufgaben hüllt Plato in zwei Mythen, welche ungeachtet der verschiedenen Form eine analoge Richtung haben. Wenn nun an diesem Punkt das Freie im Menschen, das sein Selbst bildet, mit dem Nothwendigen zusammentrifft, inwiefern das Nothwendige theils in der Idee liegt, die vom Göttlichen her das Menschliche bestimmt, theils in der Verwirklichung, die durch die Bedingungen des Materiellen vollzogen wird: so werden wir bei Plato für die Lösung der Frage mehr Andeutung im Bilde, als Durchführung eines eigentlichen Begriffs finden, aber immer das bedeutende tiefsinnige Vorspiel für neuere Anschauungsweisen desselben Problems.

Plato sättigt sich gern am Bilde, indem er es ausmalt und über die festen Grundzüge des Begriffs hinaus wie mit dem Zauber des Mährchens ausführt. Wir lassen indessen das Beiwerk, welches gerade die Quelle mannigfaltiger Deutungen ist, und heben nur diejenigen Seiten heraus, auf welche es für unsern Zweck ankommt.

Im, Phaedrus (p. 246 ff.) wird uns in dem Mythos des Umzugs, den in grossen Zwischenräumen der Zeit die Götter und ihnen folgend die noch vom Leibe unbelasteten Seelen nach dem überhimmlischen Raume halten, um sich dort an der Anschauung des wahrhaft und ewig Seienden zu laben und dadurch ihr seliges Leben fortzusetzen, die Bestimmung der Seelen zur Erkenntniss und zum Leben nach der Erkenntniss beschrieben. Die Seele gleicht, sagt Plato, der zusammengewachsenen

Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers. Die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporzuheben und hinaufzuziehen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Wenn aber die Seele sich nicht mehr in der Anschauung des Göttlichen zu erhalten vermag, verliert sie die Schwingen und schwebt dahin, bis sie ein Festes ergreift und einen irdischen Leib zur Wohnung nimmt. Der Führer des Gespannes (die Vernunft der Seele) strebt zum Göttlichen empor. Aber die Lenkung der Rosse ist schwierig, und es bedarf der standhaften Kraft, um den Göttern zu folgen. Das eine Ross ist träge und zieht, wie die Begierden, zur Erde herab; und nur das andere, das edele, unterstützt, wie der Muth, den Führer. Indem die Rosse sich sträuben und nicht hinan wollen, entsteht ein Getümmel und Streit und nur wenigen gelingt es, das Gespann zu zwingen, so dass sie den Göttern nach, in den überhimmlischen Ort gelangen, und dort das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen, jene Gerechtigkeit und Wahrheit und Wissenschaft, welche kein Werden und keinen Wandel haben, mit der Vernunft beschauen. Die Seelen, welche dies erreichen, bleiben unversehrt und leiden, so lange sie dem Gotte folgen und das Wahre erblicken, bis zum nächsten Umzug keinen Schaden. Es ist das der Adrasteia Gesetz. Aber wenn die Seele, unvermögend das Wahre zu erreichen, nichts sieht, wenn sie, von Vergessenheit und Trägheit übernommen, die Schwingen verliert und zur Erde fällt: dann ist ihr gesetzt, je nachdem sie früher mehr oder weniger schauete, in den bessern oder schlechtern Keim eines Menschen einzugehen; die am meisten geschauet hat, in den Keim eines Mannes, der weise ist oder dem Schönen ergeben, oder den Musen freund und der Liebe vertrauet, die zweite in den Keim eines gesetzlichen Königs oder eines kriegserfahrenen und der Re-

gierung kundigen; die dritte in den Keim eines Staatsmanns oder eines Verwaltenden oder eines Gewerbetreibenden; die vierte in einen solchen, welcher bildende Leibesübungen betreiben oder sich mit Heilung des Leibes befassen wird; die fünfte wird ihr Leben in Weissagungen und geweihten Geheimnissen hinbringen; die sechste wird eine dichterische Natur sein oder ihr wird sonst eine Art der Darstellung gemäss sein; der siebenten wird ein ländliches oder handarbeitendes Leben entsprechen; der achten ein sophistisches oder volksschmeichelndes; der neunten ein tyrannisches. Unter allen diesen nun erhält, wer gerecht gelebt hat, ein besseres Theil, wer ungerecht, ein schlechteres. An dies Letzte schliesst sich dann in dem Mythos die Büssung und selbst eine Seelenwanderung an.

Wir stellen dieser Erzählung den Mythos im 10ten Buche des Staats (p. 614 ff.) zur Seite. Der Pamphylier Er, der Sohn des Armenios, in einer Schlacht gefallen, kehrt, da er am zwölften Tage bestattet werden soll, von den Richtern der Unterwelt wie ein Prophet zurückgesandt, ins Leben zurück und verkündet, was er gesehen hat. Der Spruch der Richter habe die Gerechten und Ungerechten geschieden und jenen den Weg rechts in den Himmel, diesen den Weg links nach unten gewiesen. Auf dieselbe Wiese, wo dies geschehn, seien andere Seelen von ihrer tausendjährigen Wanderung zurückgekommen, die ungerechten von den Oertern ihrer mannigfaltigen Busse, die gerechten von dem empfangenen Lohn; die einen hätten von der furchtbaren Strafe, die andern von der erfahrenen Erquickung erzählt. Nachdem aber jedesmal den Seelen auf der Wiese sieben Tage verstrichen, müssten sie am achten aufbrechen und wandern, und kämen am vierten Tage dahin, wo die Spindel der Nothwendigkeit befestigt ist, vermittelst deren die Sphären des

Himmels in Umschwung gesetzt werden. An ihr sässen, in die Bewegung der Sphären abwechselnd eingreifend, die bekränzten Töchter der Nothwendigkeit, die Mören Lachesis, Klothe und Atropos. Sobald die Seelen dort angekommen, seien aus der Lachesis Schooss Loose und Vorbilder verschiedenen Lebens genommen und ihnen der Spruch der Lachesis verkündet: „Eintägige Seelen! dem sterblichen Geschlecht beginnt nun ein neuer todbringender Umlauf, nicht euch wird ein Daemon erloosen, sondern ihr werdet einen Daemon wählen. Wer zuerst wählt, wähle zuerst das Leben, dem er dann mit Nothwendigkeit angehören wird. Die Tugend liegt herrenlos jedem bereit; je nachdem jeder sie ehrt oder verschmäht, wird er von ihr einen grössern oder geringern Theil haben. Die Schuld ist des Wählenden, Gott ist schuldlos“ [1]. Die Einzelnen hätten gewählt bald in Thorheit, bald nach einseitigen Eindrücken des frühern Lebens, selten aus Einsicht. Nach der Loosung wären sie zu den Mören geführt, welche ihnen den erwählten Daemon des Lebens gegeben und das Geschick bestätigt hätten, bis sie vor dem Thron der Nothwendigkeit vorbei zu dem Feld der Lethe gekommen (*παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν*) und aus dem Flusse Sorglos Vergessenheit getrunken hätten.

Beide Erzählungen gehören wesentlich zusammen. Wenn man die Einkleidung des Bildes abstreift, so bestimmt in beiden eine That ausser und vor der Zeit des Lebens, also eine ideale That, das zeitliche Leben. In einer solchen ursprünglichen That des Selbst, deren Entwickelung das zeitliche Leben ist, haben die Handlungen

---

1) *ἀρετὴ ἀδέσποτον, — — αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος,* — dergestalt für Plato's ideale Ethik charakteristisch, dass diese Worte die Unterschrift einer alten aufgefundenen Büste Plato's bilden.

und Schicksale ihre Einheit. Beiden Erzählungen ist zunächst die negative Richtung gemeinsam, welche sich in den Worten, Gott ist schuldlos, bei Plato öfter wiederholt, nämlich der Kampf mit den Vorstellungen des begehrlichen Menschen, der alle Schuld von sich ab und auf Gott wirft, der Kampf gegen das gemeine Fatum, bei welchem weder der Glaube, dass Gott gut ist und ohne Neid und Zurückhaltung sein Wesen der Welt mittheilt, noch die sittliche Selbstbesinnung und Selbstverantwortung, zu welcher Plato, wie Sokrates, hinführt, zu bestehen vermag. In dem Mythos des platonischen Staats ist diese Grundthat des Lebens zunächst ethisch gefasst als Willensact, als Wahl, aber die Wahl richtet sich, wie man aus dem Verlauf sieht, nach Vorstellungen, nach einseitiger oder umsichtiger Einsicht. Im Phaedrus hingegen wird alles darein gesetzt, wie viel Kraft die Seele gehabt habe, um, standhaft gegen sich selbst, den Anblick des wahrhaft Seienden zu erreichen. Nach dem Maasse, wie die Seele einst die Ideen geschaut, wohnt ihr in diesem Leben die Erinnerung mächtig oder dunkel bei; nach demselben Maasse ist der Gang ihres Lebens, ihre zeitliche Geschichte bestimmt. Indessen ruht diese logische Grundthat auf einer ethischen Bedingung. Die widerspenstigen Rosse verhindern die Erhebung der Seele, die Anschauung des Wahren. Der Lenker der Seele muss sie bewältigen und hinauf treiben. Es ist zwar eine metaphysische Frage, wie es bei Plato komme, dass das Wesen der Seele, der göttlichen wie der menschlichen, wo sie vom Leibe frei und rein gefasst sind, ausser der Vernunft noch zwei Theile in sich trage, welche dem Eifer der Gefühle und den abwärts ziehenden Begierden entsprechen. Es muss die Antwort nach einem allgemeinen Zusammenhang in der homologen Bildung der Ideen gefunden werden, welche ausser dem Einen

der Materie entsprechend eine Zweiheit des Grossen und Kleinen enthält [1]). Indessen wird die Antwort noch zu allgemein sein. Der Mangel an Angemessenheit und Consequenz liegt in der Sache. Man setzt vorzeitlich ein reines Denken und ebenso eine reine ethische That, und uns fehlen doch die Bedingungen zu einem solchen Entwurf. Wir lassen diese innern Schwierigkeiten an diesem Orte auf sich beruhen und heben nur hervor, was deutlich im Bilde liegt. Die standhafte That, durch welche es der Vernunft in den frühern Umzügen gelang, die Idee zu schauen, ist die ethische Basis der idealen Erkenntniss. In dem Bilde ist das ganze Gespann beflügelt und der ganze Mensch muss sich erheben. Ebenso ist nach Plato die Wiedererinnerung, welche die Erkenntniss in diesem Leben darstellt, keine blos logische That, sondern nur der Reine kann das Reine berühren und der ganze Mensch muss sich zum Licht wenden. Wenn wir die beiden Erzählungen weiter verfolgen, so ist es, wie es im Phaedrus heisst, der Adrasteia Gesetz, dass nach dem Maass, nach dem Mehr oder Minder der einst erreichten idealen Anschauung auch die Keime des zeitlichen Lebens verschieden sind. Und in der andern Erzählung sitzen darum die Mören, die bestimmenden Göttinnen der menschlichen Schicksale, an der Spindel der Nothwendigkeit und greifen darum in die Bewegungen des Alls ein, um den erwählten Loosen entsprechend die Geschicke zu befestigen. In beiden Richtungen will Plato jene Uebereinstimmung des sittlichen Thuns und des äussern und innern Ergehens, welche dem philosophischen Geiste in dem Entwurf der Weltordnung so oft als ein Problem erschienen ist. Mit der eigensten That verbin-

1) K. F. Hermann de partibus animae immortalibus secundum Platonem. Goettingen 1850.

det Plato die äussere Nothwendigkeit; und wenn die Adrasteia als die unentfliehbare, als die unvermeidliche zunächst nur die Beschränkung der Freiheit ausdrückt, so schwebt doch dem Plato der Gedanke einer innern Verbindung wie einer durch die eigene That der Persönlichkeit selbstgezogenen Consequenz vor. Die Bilder des Mythos deuten auf eine innere Einheit der ethischen That und des physischen Weltlaufs hin. Das ist bei Plato die Bestimmung des Fatums.

Was durch den Mythos hindurch scheint, das lautet im 10ten Buch der Gesetze (p. 904) in mehr eigentlicher Sprache so: „die Seelen besitzen in sich selbst den Grund der Veränderung; aber sich verändernd gehen sie ihren Weg nach des Verhängnisses Ordnung und Gesetz (κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμον)". Auch jener Zusammenhang zwischen dem Sittlichen und dem Schicksal der Seele ist in einem mehr innern Grunde der ganzen Weltordnung aufgefasst (p. 906). Indem wir, wie schon der Euthyphron sich ausdrückt (p. 13 c.), Diener der Götter sind zu einem Werke, das sie hervorbringen wollen, also Organ für die Idee, sind „Götter unsere Verbündete und wir selbst ein Besitzthum Gottes; uns verdirbt Ungerechtigkeit und Frevel mit Thorheit und uns erhält Gerechtigkeit und Maass mit Weisheit, wenn sie in den beseelten Kräften der Götter wohnen." Es liegt darin offenbar der Gedanke, dass das Gute das innerste Wesen der Seele und darum, wenn sie es übt, ihr Heil ist.

Man kann der Auffassung nach dem Mythos des Phaedrus und des Staates eine Stelle des Timaeus (p. 86) entgegenhalten, inwiefern ausdrücklich gesagt wird, dass die Seele wegen des Leibes viele Schlechtigkeit habe, die bösen und unordentlich bewegten Säfte des Leibes Krankheiten der Seele hervorbringen und die Schuld mehr

den Eltern als den Kindern zufalle. Auf den ersten Blick fallen allerdings solche Aeusserungen von der die Persönlichkeit erzeugenden, Gutes und Böses bedingenden Grundthat weit ab. Aber man darf nicht einseitig eine solche Stelle drängen und drücken. Im ganzen Timaeus, sowol bei der Bildung der Welt als des Menschen, ist es die wiederholt ausgesprochene Voraussetzung, dass die Seele, die Herrin, früher als der Leib sei und den Leib bestimme (vgl. p. 34). Daher müssen auch jene leiblichen Zustände zuletzt in den Grund der Seele zurückgehen und ursprünglich von dieser bedingt sein. Wir sind kein irdisches Geschöpf, sondern ein himmlisches, sagt ausdrücklich der Timaeus (p. 90), und wir müssen uns von der Erde zu dem erheben, was im Himmel, woher der Seele Ursprung stammt, verwandt ist.

Wenn zwar Plato auf diese Weise mit sich selbst übereinstimmt, so fragen wir, wie weit diese Auffassung der Sache genüge, für welche wir die philosophischen Motive hervorhoben.

Für den Charakter dieses Lebens wird die Ursache der Einheit in eine vorzeitliche That verlegt, in eine Grundthat, auf welcher unsere ganze Persönlichkeit ruhe. Durch eine solche Vorstellung wird freilich, worauf es Plato ankommt, das menschliche Leben dem blossen Wechsel und dem treibenden Flusse des Sinnlichen entrückt und für dasselbe ein bleibender Grund gesetzt. Aber der Grund selbst erscheint wie grundlos in sich und wie ausser Zusammenhang mit dem Lauf der Dinge.

Was das Erste betrifft, so wird im Phaedrus nur gesagt, dass der Götter Rosse und Führer alle gut sind und von gutem Geschlecht, die andern aber vermischt (p. 246), und ferner, dass zwar der Götter Gespann gleichschwebend und wohlgezügelt leicht dahingeht, aber

die andern mit Mühe. Die Natur der Seelen ist auf solche Weise wie eine vorgefundene Thatsache gegeben und nur in dieser gegebenen Natur liegt der Grund, warum es den Seelen misslingt, zur Anschauung der Idee vorzudringen. Es fehlt jede Ableitung dieser gegebenen Unterschiede aus einer höhern Idee; es fehlt der Grund in der ursprünglichen, das Leben bestimmenden That. Weil nun da, wo kein Grund ist, Zufall an die Stelle tritt, so liegt die Gefahr nahe, dass sich im Intelligibeln die Freiheit in Zufall verkehre. Es folgt, heisst es im Phaedrus, jedesmal den Göttern, wer will und kann; woher er aber will und kann, das beruht auf sich selbst. Vielleicht dürfte man, indem man dies Verhältniss in Plato betrachtet, schon vorgreifen und sagen: es kann keine Freiheit geben ohne Determinismus aus einem Grunde.

Was das Zweite betrifft, den Zusammenhang dieser vorzeitlichen That mit dem Lauf dieses Lebens, so ist er von Einer Seite nur äusserlich bestimmt, wie da, wo die Mören, welche die Spindel der Nothwendigkeit berühren, das erwählte Loos bestätigen.

In jener intelligibeln That ist für dieses Leben die Seele mit ihrem Thun und Leiden sich selbst Grund. Wenn dieser Gedanke in seiner Strenge festgehalten wird, so schliesst er die Einwirkung Anderer, die Erhebung und Umwandlung durch fremde Thätigkeit aus. Es fragt sich daher, wie Plato, der begeisterte Erzieher, der die Seelen durch richtige geistige Speise, durch Einflössung der richtigen Lust und Unlust, durch Ebenmaass in den Uebungen des Geistes und Leibes, zum Wesen ihrer Bestimmung und zur innern Harmonie ihrer Bewegungen zu führen bemüht ist, diesen Determinismus seiner Paedagogik mit jener selbstbestimmenden Grundthat vereinigen will. Plato hat sich die Frage in dieser Weise

nicht aufgeworfen. Die bildende Einwirkung ist ihm eine Thatsache und Plato weicht offenbar von der Strenge der Selbstbestimmung ab. Will man indessen die Erziehung an jene intelligibele That anknüpfen, so wird man bemerken, dass beide auf demselben Grunde ruhn, auf einer vorausgesetzten Einheit des Ethischen und Logischen. Die rechte Erziehung hat darum Kraft, weil sie aus dem eigenen Wesen der Seele heraus geschieht.

Im Phaedrus heisst es (p. 249): dass eine Seele, die niemals die Wahrheit erblickt hat, auch niemals in die menschliche Gestalt eingehen könne; denn der Mensch müsse das Allgemeine begreifen, welches aus vielen Wahrnehmungen zur Einheit auslaufe, durch das Denken zusammengefasst. Die Erziehung wendet sich nun an diese Grundbedingung des menschlichen Wesens, an die Erkenntniss. Wie man vergessene Vorstellungen wecken kann, so ist es ihre Aufgabe, die Selbstbesinnung auf die ursprüngliche That, auf die Anschauung des Wahren, lebendig zu machen und dadurch dem eigenen Wesen zu Hülfe zu kommen. Und wie einst das träge Ross dem Führer des Gespanns die Lenkung erschwerte, so erschwert in diesem Leben böse Lust und böse Unlust jene Selbstbesinnung. Die Erziehung sucht daher dies Hinderniss wegzuräumen und hilft insofern zur Befreiung des eigenen Wesens. Indessen wie sehr auch die richtige Erziehung in Einklang mit der ursprünglich selbstbestimmenden That handele: so muss man doch zugestehen, dass in diesem Vorgang neben der idealen Grundthat ein realer Determinismus hergehe.

Auf diese Weise gestalten sich in Plato die Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit. Dem idealen Entwurf mangelt eine consequente Durchführung im Realen.

Wenn **Aristoteles** Plato's Ideen für poetische Metaphern hält (wir dürfen dahin eine seiner polemischen

Aeusserungen[1]) ausdehnen): so sucht er ohne Frage statt des bildlichen den eigentlichen Ausdruck, statt des poetischen Wiederscheines die nackte und baare Wirklichkeit. Wie Aristoteles überhaupt dem Mythos der ältern Theologen abhold ist[2]), so schiebt er auch den platonischen bei Seite. Auch in dem Bereich unserer Frage thut sich der Gegensatz kund, den ein alter Erklärer[3]) mit den Worten bezeichnet: Plato sei Theolog, wenn er Physiolog sein wolle, und Aristoteles sei Physiolog, wenn Theolog. Wir treten in Aristoteles aus der Region der transscendenten Idee auf den Boden des Wirklichen.

An einen nothwendigen Ursprung ist der Himmel und die Natur geknüpft, sagt Aristoteles in der Metaphysik[4]), und dies Nothwendige, fährt er fort, ist weder fremde Gewalt noch Mittel für etwas Anderes, sondern es ist das in sich Erste und Einfache, der ursprüngliche Gegenstand des Denkens und Strebens, inwiefern beides auf eine letzte Einheit zurückgeht, das Gute als die ewige Thätigkeit, welche selbst unbewegt alles andere bewegt, der Ursprung und das Ziel, wohin alles geht und daher der Urquell der Ordnung[5]). Von diesem Ursprung, dem göttlichen *νοῦς*, geht Eine stetige Bewegung aus[6]); das All ist nicht zerrissen und episodisch, wie eine schlechte Tragoedie; und Vielherrschaft ist kein Gut[7]).

Diese Eine Bewegung offenbart sich zuerst in der Fixsternsphäre, welche dem göttlichen Princip zunächst

---

1) metaphys. I, 9. p. 991 a 20.
2) metaphys. III, 4. p. 1000 a 5 ff. u. sonst.
3) David z. d. Kategorien. s. schol. coll. p. 27 a 15.
4) metaphys. XII, 7. p. 1072 b 13. vgl. V, 5. p. 1015 b 11.
5) metaphys. XII, 10. p. 1075 a 14. XII, 8. p. 1074 a 35. IX, 8. p. 1050 a 7.
6) phys. V, 4. p. 228 a 20. meteorol. I, 2. p. 339 a 21.
7) metaph. XIV, 3. p. 1090 b 19. XII, 10. p. 1076 a 4.

gt und in dem Gleichmaass ihres in sich zurückkehren-
n Umschwunges das Ewige darstellt. Diese äusserste
phäre herrscht dann dergestalt über die andern, dass
se ihre eigenthümlichen und entgegengesetzten Bewe-
ngen nur in dem Maasse schneller vollziehen, als sie
h von der Fixsternsphäre entfernen [1]); und darum geht
Sphäre des Mondes zunächst über der in der Mitte
henden Erde am schnellsten. Während den Sphären die
reisbewegung, die ewige und unwandelbare Bewegung
kommt, herrscht auf der Erde, dem Bereiche unter dem
onde, die Bewegung vom festen Mittelpunkt zum Um-
reis und umgekehrt, aufsteigend und absteigend. Die
i einander wandelnden Elemente stellen diese Bewegung
ar. Daher ist die Erde der Schauplatz der Veränderung,
usgesetzt dem Einfluss der übrigen Sphären, das Gebiet
es gegenseitigen Thuns und Leidens [2]).

In dieser Veränderlichkeit der Dinge hat nun auch die verändernde Kraft des Menschen ihren Ort; denn es ist das Wesen der veränderlichen Dinge, dass sie sein und auch nicht sein können. Die wissenschaftliche Betrachtung geht auf das Nothwendige, was nicht anders sein kann; aber das Handeln auf dies Veränderliche [3]). Das Gebiet des Unveränderlichen und des Veränderlichen sind wie Betrachten und Handeln von einander geschieden.

Wo das Werden nothwendig ist, da ist es ewig und geschieht im Kreislauf. Alles, was geschehn ist, alles Vergangene ist nothwendige Folge der vorangehenden Ursache; aber das Zukünftige ist nicht in demselben

1) phys. VIII, 10. p. 267 b 7. d. coelo II, 10. p. 291 a 29.
2) d. gen. et corr. I, 7. p. 323 b 1.
3) eth. Nicom. VI, 2. p. 1139 a 5. vgl. d. anim. III, 10. §. 5. p. 433 a 29.

Sinne nothwendig. Es kann der Mensch den Lauf der Ursachen in sich hemmen[1]), so dass das Vorangehende ohne das sonst Folgende bleibt.

Das Zufällige ist nicht das Freie, aber beiden liegt die Möglichkeit zum Grunde, dass es sich auch anders verhalten kann (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν). Beide werden an dem Zweck gemessen. Das Zufällige findet sich da, wo etwas, was nicht Zweck war, aber Zweck hätte sein sollen oder sein können, damit es erreicht oder vermieden würde, blind und nebenbei geschieht, und ist daher unbestimmt[2]). Das Freie hingegen wird im Sinne des Aristoteles, wenn wir seine Erörterungen nach diesem Begriff hin richten wollen, nur in dem engern Kreise des Handelns und zwar da zu suchen sein, wo der Zweck in dem Wesen liegt und von dem Wesen gewollt durch die eigene Ursache vollzogen wird; und das Freie ist daher in sich bestimmt.

Das Freie liegt auf dem Gebiete des Zweckes, aber im Gegensatz gegen die Natur, welche auch nach Zwecken thätig ist, findet es sich nur in den denkenden Wesen, sofern sie Entgegengesetztes zu erkennen und hervorzubringen vermögen. Die Wahl in dem überlegenden Theil der Seele verbürgt die Freiheit und nach der vorangegangenen Ueberlegung, durch welche der Ursprung des Handelns im Handelnden liegt, so dass es bei ihm steht, zu handeln oder nicht zu handeln, wird im Menschen das

---

1) Es liegt dies deutlich in de gen. et corr. II, 11. p. 337 a 34. vgl. de interpret. c. 9. p. 18 a 28. Die Peripatetiker machten diese aristotelische Betrachtung gegen die Stoiker geltend. Alex. Aphrod. de fato c. 24.

2) In dieses Ergebniss lassen sich die Betrachtungen phys. II, 5. ff. p. 196 b 10. über das αὐτόματον, das eine allgemeine Bedeutung hat, und das ἀπὸ τύχης, das sich aufs menschliche Handeln bezieht, zusammenfassen.

Freiwillige und Unfreiwillige (*ἑκούσιον, ἀκούσιον*) gemessen[1]). Es gehört dazu, dass der Handelnde um den Zweck und um die besondern Verhältnisse, unter welchen gehandelt wird, wisse. Der Vorsatz (*προαίρεσις*) ist Vorwahl, eine Wahl des Einen vor dem Andern[2]).

Aristoteles legt dabei das ganze Gewicht in den Gedanken, in den Verstand. Was als gut erscheint, ist Gegenstand der Begierde, aber Gegenstand des Willens, was wahrhaft gut ist, und dies erkennt der Verstand[3]). Seiner Natur nach regiert er als der höhere, wie die obere Himmelssphäre über die niedere herrscht, die niedere Begierde[4]). Wenn man nun erwägt, wie Aristoteles bemüht ist, den Verstand als in sich gegründet und vom Fremden unabhängig darzustellen[5]): so scheint es, dass er nach dieser Seite zugleich den Willen befreie. Wenn man ferner erwägt, dass der Verstand zur Erkenntniss des Göttlichen führt und Aristoteles das eigenste Leben des Menschen in das Leben setzt, das er nach dem besten Theil in ihm lebt[6]): so sieht man, wie nahe Aristoteles daran ist, von der Seite des Inhalts die menschliche Freiheit mit der göttlichen Nothwendigkeit zu vereinigen.

In der allgemeinen Richtung des Aristoteles liegt noch ein Motiv der Freiheit. Wie der alle Freiheit verschlingende Determinismus in denjenigen Systemen gelehrt wird, nach welchen nichts Endliches Substanz ist: so wird umgekehrt Aristoteles, der von den Kategorien her

---

1) eth. Nicom. III, 1 ff. p. 1109 b 30.
2) eth. Nic. III, 4. *ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοὔνομα ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν.*
3) eth. Nicom. III, 6. p. 1113 a 15. vgl. metaphys. XII, 7. p. 1072 a 27.
4) d. anim. III, 11. §. 3. p. 434 a 12. vgl. des Vf. Comment. p. 539 ff.
5) d. anim. III, 4 f. p. 429 a 10.
6) eth. Nicom. X, 7. p. 1177 b 31 ff.

durchweg im Einzelwesen die Substanz (οὐσία) anerkennt[1]), den Glauben an die eigene Causalität behaupten. Die Lust, die der Mensch hat, wenn er sich in seinem eigenthümlichen Wesen vollendet, wie sich der Weise in der Erkenntniss vollendet, und die ethische Glückseligkeit, die in dieser Vollendung entspringt, beruhen auf dieser Voraussetzung. Hiernach setzt Aristoteles das Freie in die vom Verstande bestimmte und dem Wesen des Menschen eigenthümliche Thätigkeit.

Auf diese Weise sucht Aristoteles den Zusammenhang seiner Lehre mit den sittlichen Voraussetzungen des gemeinsamen Lebens, mit den Voraussetzungen eines von sich selbst abhängigen Willens in Einklang zu setzen; und er bauet seine unübertroffene Ethik auf diesem Grunde.

Indessen bleiben die Lücken in diesem Zusammenhang nicht verborgen.

Wenn die Eine stetige Bewegung, welche Aristoteles verlangt, durch das All wirklich durchgeführt wäre, so würde auch in den verschlungensten Bewegungen der Veränderung dennoch die Eine Bewegung und nicht die eigene des Einzelnen das Bestimmende sein. Nur indem Aristoteles sie gegen seinen Willen nicht durchführt — schon die eigene Bewegung der Planetensphären und noch mehr die eigenen Bewegungen der Elemente auf der Erde bleiben ohne Ableitung aus der Einen und ersten Bewegung: vermag er sich eine Grenzlinie zwischen dem Gebiet des Unwandelbaren und Nothwendigen, auf welches die wissenschaftliche Betrachtung geht, und dem Gebiet des Veränderlichen und Freien zu denken, auf welchem sich das

---

1) vgl. K. L. W. Heyder kritische Darstellung und Vergleichung der Methoden aristotelischer und hegelscher Dialektik. Erlang. 1845. S. 140 ff.

Handeln bewegt. Inwiefern diese Unterscheidung von dem Gegensatz des menschlichen Betrachtens und Handelns hergenommen ist, wird sie zweifelhaft. Denn wenn die wissenschaftliche Betrachtung in das Bereich des Handelns vorrückt, wie sie in der Ethik thut, so verwandelt sie auch auf diesem Gebiete das, was auch anders sein kann, in Nothwendiges und dehnt das Nothwendige aus.

Aristoteles erkennt im Concreten allenthalben an, wie das Ethische auf dem Grunde der natürlichen Begabung ruht. Im ἦθος liegt das Freie, inwiefern Gewöhnung eine zweite Natur (ἕξις) bildet. Aber die φύσις selbst geht voran und der Mensch empfängt sie wie eine göttliche Gabe[1]). Aristoteles, der vor allem der erworbenen Tugend den Preis zuerkennt, geht in die Frage nicht ein, wie weit sich das Gegebene und darin Nothwendige in das Eigene und selbstthätig Gebildete hineinerstrecke.

Wenn das Denken als das Unabhängige zugleich als die Quelle des Freien im Wollen erschien, so liegt in diesem Ursprung auch eine Beschränkung. Denn nur der schöpferische Verstand Gottes, der νοῦς ποιητικός, ist schlechthin unabhängig. Im Menschen hat Aristoteles die von den Sinnen her empfangende und dadurch abhängige Richtung des Verstandes, den νοῦς παθητικός, ausdrücklich nachgewiesen. Wenn dieser leidende Verstand erst in Verbindung mit dem thätigen zur Erkenntniss des Wahren gelangt und in dem thätigen Verstand die Einheit mit dem göttlichen angeschaut wird: so entweicht hier nach zwei Seiten das Freie und Eigene. Denn auf der einen Seite kommt in dem leidenden Verstande

1) φύσις, θεῖαι αἰτίαι, eth. Nic. X, 10. p. 1179 b 20. θεία μοῖρα, eth. Nic. I, 10. p. 1099 b 9. εὐφυΐα III, 7. p. 1114 b 11. vgl. pol. VII, 15. p. 1334 b 6. eth. Eudem. VII, 14. p. 1248 a 25.

die Nothwendigkeit von den Dingen und auf der andern in dem thätigen vom Göttlichen.

Indem Aristoteles, wo der Vorgang dem ethischen Zwecke gemäss geschieht, den Gedanken als das Höhere setzt, das die Strebungen als das Niedere beherrscht: erkennt er doch mit seinem für das Wirkliche geschärften Auge, dass umgekehrt das überlegende Vermögen von den Begierden leidet, indem da, wo böse Begierden sind, der sittliche Zweck, das Princip der Handlung, gar nicht erkannt wird[1]. Das befreiende Denken wird hier gegen die Affecte der Lust und Unlust ohnmächtig. Wenn auf diese Weise fremde Kräfte in den Willen, der durch das Denken Wille ist, eindringen: so kann die Frage aufgeworfen werden, welche Aristoteles unberührt lässt, ob nicht in dem Vorgang der Ueberlegung, der ihm die freie Wahl verbürgte, der Ausschlag des Entschlusses durch eine fremde, vielleicht unbekannte Ursache der Natur bestimmt werde und daher die Wahl Schein sei.

Es mag noch eine Stelle erwähnt werden, welche, obwol kurz und in einem mehr metaphysischen als ethischen Zusammenhang, die eigentliche Freiheit an dem misst, was ein Wesen für den Zweck des Ganzen bedeutet und leistet. In der Metaphysik (XII, 10) wird von der Ordnung in der Welt gehandelt und es heisst da: „es verhalte sich nicht so, dass eins mit dem andern nichts gemein habe, sondern alles sei sammt und sonders zu Einem geordnet, nur nicht auf dieselbige Weise. Wie in einem Hause den Freien am wenigsten zusteht, Zufälliges und Beiläufiges zu thun, sondern alles oder das Meiste geordnet ist, aber die Sklaven und Thiere wenig Beziehung zur Gemeinschaft haben und meistens Zu-

1) eth. Nic. III, 6. p. 1113 a 15. VI, 5. p. 1140 b. 17. X, 8. p. 1178 a 16.

fälliges und Beiläufiges verrichten: so ist es überhaupt in der Welt, und nach dem Princip, das in jedes Dinges Natur liegt. Indem sich die Dinge scheiden und sondern, bleibt anderes, was sie für das Ganze gemeinsam thun" [1]). Das Wesen des Freien wird in dieser Stelle darin gesetzt, dass es auf das Ganze geht und für das Ganze thätig ist. In dieser Ordnung hat es seine Nothwendigkeit, aber auch seine Freiheit. Der Sklave hat dagegen seine Beziehung nur auf das Zufällige und Beiläufige und in einer solchen Nothwendigkeit liegt seine Unfreiheit. Es mag hier dahin gestellt sein, wie Aristoteles sich die Anwendung des Beispiels auf die Oekonomie des Universums denke. Mit dem Freien, das seine Beziehung auf die Ordnung des Ganzen hat, sind in erster Linie, wie es scheint, die Gestirne bezeichnet, welche das unbewegt bewegende Princip in sich selbst tragen. Aber in dem Bilde blickt die ethische Beziehung durch, die Freiheit in dem nothwendigen Verhältniss zum Ganzen, die Unfreiheit in dem Zufälligen, das sich gerade trifft. So findet sich hier eine Andeutung, dass die Freiheit erst durch den Inhalt der Handlung, die ihr im Bezug zum Ganzen Nothwendigkeit giebt, das Wesen des Freien erfülle.

Im Gegensatz gegen Plato's intelligibeln und vorzeitlichen Ursprung der Freiheit hat Aristoteles, seiner Richtung getreu, die Elemente im Wirklichen und Realen bezeichnet, auf welchen die sittliche Freiheit beruht. Aber

---

1) metaph. XII, 10. p. 1075 a 16 ff. Die Stelle hat in der Construction, wie im Einzelnen, Schwierigkeiten, und wir haben nur den allgemeinen Sinn wiedergegeben. Das εἴς γε τὸ διακριθῆναι (p. 1075 a 23.) scheint, so unbeholfen auch der Ausdruck ist, auf ähnliche Weise, wie der νοῦς des Anaxagoras scheidet und ordnet, auf diese Scheidung und die dadurch bedingte Mannigfaltigkeit zu gehen.

er hat die Lehre weder metaphysisch scharf begrenzt, noch im vollen psychologischen Zusammenhang dargethan.

Nach Aristoteles trat die mechanische und teleologische Betrachtung, welche den Grundunterschied der philosophischen Systeme bildet, in dem Epicur und in der Stoa einander gegenüber.

In einer Lehre, wie die des Epicur, in welcher das Wesen der Götter nur als das Mühelose und dadurch Selige und Unvergängliche, als das, was weder sich noch Andern etwas zu thun macht, vorgestellt wird[1]), kann die metaphysische Frage, wie sich im göttlichen Urgrunde das Nothwendige und Freie zu einander verhalte, gar nicht entstehen. Aber anders ist es mit der psychologischen und ethischen, wie beide Begriffe im Bereich des Menschlichen aufzufassen sind.

In der Consequenz der mechanischen Principien, in der Alleinherrschaft der wirkenden Ursachen, in der Erklärung der leiblichen wie geistigen Dinge aus dem Zusammentreffen oder der Ausscheidung von Atomen liegt kein psychologisches und in der Lehre von der Lust kein ethisches Motiv für die Freiheit. Die verwandten Systeme sind daher in der Geschichte der Philosophie deterministisch.

Und doch lehrt Epicur das Gegentheil. Er lehrt die eigene Kraft des Willens; er lehrt den Willen, der in den Gliedern den äussern Stoss der Materie zügelt; er lehrt den Widerstand, der den Andrang des Stoffes niederwirft und beruhigt[2]). Es wäre besser, sagt er, der Götter-

1) Diog. Laert. X, §. 139.

2) Lucret. II, 274 sqq.:
nam tum materiem totius corporis omnem
perspicuumst nobis invitis ire rapique,
donec eam refraenavit per membra voluntas,
iamne vides igitur, quamquam vis extera multos

fabel zu folgen, als dem Fatum der Physiker sich zu unterwerfen; denn jene lässt doch die Hoffnung durchblicken, durch Ehre der Götter das Uebel abzubitten, aber dieses kennt nur eine unerbittliche Nothwendigkeit [1]).

Rückwärts warf Epicur die Möglichkeit dieser Freiheit in seine Principien. Die Atome, durch die Schwere abwärts getrieben, weichen gegen das Gesetz wie beliebig von der geraden Linie ab und treffen dadurch einander, da sie sonst in der Bewegung gleichlaufender Linien von einander getrennt blieben. Dieser Zufall in den Principien soll die Freiheit im Menschen möglich machen, die Macht den Verhängnissen entreissen [2]). So steht neben dem Gesetz, das die epicurische Physik an die Spitze rückt, dass aus nichts nichts werde [3]), der grundlose Zufall, von dem die Stoiker sagten, er sei dem gleich, dass etwas aus nichts werde [4]).

---

pellat et invitos cogat procedere saepe
praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro
quiddam quod contra pugnare obstareque possit?
cuius ad arbitrium quoque copia materiai
cogitur interdum flecti per membra per artus,
et proiecta refrenatur retroque residit.

1) Diog. Laert. X, §. 134.

2) Lucret. II, 251. sqq.:
Denique si semper motus connectitur omnis
et vetere exacto exoritur novus ordine certus
nec declinando faciunt primordia motus
principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
ex infinito ne causam causa sequatur;
libera per terras unde haec animantibus exstat,
unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas,
per quam progredimur, quo ducit quemque voluntas?

3) Lucret. I, 159. sqq. 265. sqq.

4) Alex. Aphrodis. de fato c. 22. ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος.

Wenn man fragt, woher diese Anomalie stamme, dass neben dem mechanischen Zwange, auf welchen das ganze System angelegt ist, der Zufall regiere: so möchte dafür in dem Grundton der Stimmung, welche Epicur's Betrachtungen beherrscht, die Erklärung liegen.

Epicur kämpft gegen die Furcht, welche die Seele verengt, und nicht selten erscheint dies wie der innerste Trieb seiner Gedanken. Neben der weichlichen Lust ist dies die männliche Seite seiner Lehre, die man wohl beachten muss, wenn man begreifen will, wie es geschehen konnte, dass Epicur unter den Römern unzählige Anhänger hatte. Er kämpft gegen die Furcht des Todes, gegen die Furcht der Naturdinge, gegen die Furcht des Götterglaubens, gegen die Furcht des Verhängnisses. Die Todesfurcht jagt das menschliche Leben vom Grund her auf und lässt keinen Genuss klar und rein, ja sie erzeugt an ihrem Theile die Laster der Menschen [1]). Daher deutet er wiederholt an, dass die Furcht des Gedankens zu lösen, die Furcht vor den Himmelserscheinungen, wie vor dem Tode und den Schmerzen, ein Zweck seiner Lehre sei [2]). Die Erklärung der Gestirne und des Donners und Blitzes reiche so weit, um

---

1) Lucret. III, 37 sqq.:
et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus,
funditus humanam qui vitam turbat ab imo,
omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam
esse voluptatem liquidam puramque relinquit.
III, 59 sqq. denique avarities et honorum caeca cupido,
quae miseros homines cogunt transscendere fines
iuris et interdum socios scelerum atque ministros
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes; haec vulnera vitae
non minimam partem mortis formidine aluntur.

2) Diog. Laert. X, §. 142. vgl. §. 145. 131.

uns zu beruhigen[1]). Eine nüchterne Ueberlegung, die Epicur im Praktischen fordert, ist auch nach dieser Seite die Weisheit seiner Lehre[2]). Wenn die Mantik aus der Furcht stammt, wie überhaupt der Glaube an das Fatum: so verspotten die Epicureer die stoische Pronoia wie eine alte Wahrsagerin (*anus fatidica*)[3]).

Auf dem Wege eines Gedankenzuges, der sich gegen die Furcht wendet, liegt der Glaube an die Freiheit des Willens, welcher eine Macht gegen die Furcht ist. Daher sucht Epicur einen Ursprung, der das Band des Verhängnisses zerreisse, damit nicht aus dem Unendlichen Ursache auf Ursache folge; er sucht den Willen als eine Macht dem Verhängniss entnommen. Das reinere ethische Motiv, das Plutarch angiebt[4]), Epicur habe das Böse nicht ohne Schuld lassen wollen, ist schwerlich das erste und ursprüngliche. Indessen der Zwiespalt der mechanischen Ursache und des freien Willens tritt in der unvermittelten Nachbarschaft deutlich heraus. Indem Epicur das Fatum der Furcht durch die Erkenntniss der Natur löst, hebt er selbst die in den Dingen dieser Erkenntniss entsprechende Nothwendigkeit wiederum auf. Um den freien Willen zu behaupten, ergreift er den grundlosen Zufall, das blinde Zerrbild der bewussten Freiheit, und macht die scharfe Erkenntniss, mit welcher er das Fatum der Furcht bestreitet, selbst stumpf.

Wie Epicur's Ethik, welche die Furcht bekämpft, doch selbst furchtsam werden muss, denn die Lust unterliegt leicht äussern Störungen: so ist seine Logik, welche den furchtbaren Zufall bannen will, doch wieder dem Zufall verfallen.

---

1) Diog. Laert. X, §. 80. 81. 83.
2) Diog. Laert. X, §. 132. νήφων λογισμός.
3) Cicero de natur. Deor. I, 8.
4) de Stoicorum repugnant. c. 34.

Es mag sein, dass jenes Wort des Epicur: es sei besser den Götterfabeln zu glauben, als sich dem Verhängniss der Physiker zu unterwerfen, schon gegen die Stoiker gerichtet ist.

In der stoischen Lehre tritt der Satz an die Spitze, dass nichts ohne Ursache geschehe. Die Welt würde zerstreuet und zerrissen werden und nicht mehr Eine bleiben, wenn eine grundlose Bewegung eingeführt würde. Dass etwas ohne Grund geschehe, ist so unmöglich, als wenn etwas aus dem Nicht-Seienden geschehen sollte [1]). Die Einheit der mit sich selbst übereinstimmenden Welt [2]) ist in einem Zweck gegründet, in dem Logos, der der Same der Dinge ist, so dass die Welt, eine beseelte und vernünftige Natur, als ein Ganzes die Theile zusammenhält und bestimmt. Die Natur und Vernunft, nach welcher das Ganze eingerichtet ist, diese Nothwendigkeit, in dem Seienden und Werdenden herrschend, die eigenthümliche Natur der Dinge zum Haushalt des Ganzen verwendend, ist Gott. Daher sind Gott und Nothwendigkeit eins.

Es ist bei den Stoikern die Lehre charakteristisch, dass nichts wirkt, was nicht körperlich ist und demgemäss auch der ordnende Weltgedanke seinen Körper hat, das künstlerische Feuer. Aber man wird ein System, dessen Thema der *λόγος* in der *φύσις* ist und das dem atomistischen Materialismus immer das Widerspiel hielt, kein materialistisches nennen dürfen, wie neuerdings geschehen ist, es sei denn, dass die innere Zweckmässig-

---

1) *μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι.* vgl. z. B. Alex. Aphrod. d. fato c. 22.

2) Plutarch. d. fato c. 11. *μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξει, τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας, δεύτερον δὲ τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὑτῷ ὄντα.*

heit, welche die Welt gliedert, die strenge Einheit, welche sie bindet, diese Begriffe, welche die Materie beherrschen, aus der Materie allein sollten verstanden werden. Man könnte das stoische System teleologischen Pantheismus nennen, wenn man einen modernen Ausdruck auf das Antike anwenden und dadurch die Stoa von dem Spinoza, mit dem sie manches gemein hat, unterscheiden will. Nur würde ein Stoiker, wie Chrysipp, dagegen Einsage thun, dass man seinen *κόσμος*, der mit Zeus derselbe ist, *πᾶν* nenne; denn dieser Ausdruck würde das leere Unendliche einschliessen [1]). Je strenger die Ursache ohne Ausnahme gesetzt und die Einheit als das Ursprüngliche und das Ganze als die Theile bestimmend aufgefasst wurde, desto strenger sprang die *εἱμαρμένη* hervor, die Nothwendigkeit ohne Freiheit. Aber diese Nothwendigkeit ist kein gedankenloser Zwang, sondern ein zwingender Gedanke, der vom Ganzen her die Theile durchdringt. Die wirkenden Ursachen sind vom innern Zweck bestimmt und daher ist die Vorsehung und das Verhängniss eins. Das lebendige Ganze heisst Zeus, das Walten seines Wesens in den Dingen ist die Natur und das Ergehen nach ihr das Verhängniss [2]). So scheint man die Begriffe bisweilen zu unterscheiden, die sonst für dieselben gelten, Zeus, Natur, Verhängniss.

In der stoischen Physik, dem Stamm der Lehre, liegt nur die Nothwendigkeit. Aber die Ethik, die Blüthe und Frucht, bedarf der Freiheit; denn ohne diese scheint sie unmöglich oder unnütz zu sein.

---

1) Plutarch. advers. Stoic. c. 30.

2) Stobaeus ecl. phys. I, p. 178. *Ποσειδώνιος τρίτην ἀπὸ Διός, πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην.* Diese Abstufung der sonst identisch gebrauchten Begriffe ist, scheint es, nur an dieser Stelle aufbehalten und die obige Erklärung ist nur Vermuthung.

Wenn die Ursache des Ganzen unsere Vorstellungen und aus den Vorstellungen unsere Triebe erzeugt, so wird in der Ethik das, was in unserer Gewalt steht (τὸ ἐφ' ἡμῖν), zu einem blossen Namen. Alles Ethische wird physisch, wie der Trieb des Feuers [1]). Alle Zurechnung hört auf. Zeus, der durch alle Bewegung hindurch geht, liegt auch den Bewegungen des Bösen zum Grunde [2]) und Zeus, der Vater des Lebens, wird zum Stifter des Verderbens [3]). Wenn indessen die Ethik dahin geht, dass der Weise frei werde, so kann sie nicht der Nothwendigkeit verfallen.

So zieht die Physik zur Nothwendigkeit, die Ethik zur Freiheit; und selbst in Chrysipp's Schrift über das Verhängniss stand, wie wir aus dem Diogenianus bei Eusebius wissen [4]), neben der Lehre, dass alles von der Nothwendigkeit und dem Verhängniss ergriffen sei, der Satz, dass auch vieles aus unserm Willen geschehe. In den Stoikern ist der Conflict der Freiheit und der Nothwendigkeit, welche bei Aristoteles noch wie auf verschiedenen Gebieten neben einander gestellt wurden, ein Problem der Speculation. Wir bemerken bei den Stoikern nach verschiedenen Seiten, wie der strenge Grundgedanke ihrer Lehre, die Nothwendigkeit, und das lebhafte Bedürfniss der Ethik, die Freiheit, einander in den Weg treten.

So sehen wir in der Psychologie von der physischen Seite den deterministischen Zug zur Nothwendigkeit, von der ethischen den indeterministischen zur Freiheit.

Dieser Determinismus, welcher aus der von aussen nach innen, aus der von der Körperwelt in die Seele

1) Plotin. III, 1. c. 7.
2) Plutarch. de Stoic. repugnant. c. 34.
3) Ib. c. 32.
4) Euseb. praep. ev. VI, 8. καὶ παρ' ἡμᾶς πολλὰ γίγνεσθαι.

übergeführten und durchgeführten und in der einigen Vernunft des Ganzen gegründeten Causalität nothwendig hervorgeht, erscheint in den Schriften der strengern Stoiker, wie in den Hauptschriften des Chrysipp [1]), unverhohlen. Wenn einige annehmen, dass bei der Wahl zwischen gleichgeltenden und gleichwiegenden Dingen die Seele aus eigener Kraft entscheide, wie in einer aus dem regierenden Theile der Seele hinzutretenden Bewegung: so widersprach Chrysipp einer solchen Annahme, welche der Natur durch das Grundlose Gewalt anthue und unbekannte Ursachen so behandele, als wären überhaupt keine da. Chrysipp nimmt auch nicht das Geringste und Schlechteste von der allgemeinen Natur und ihrer Vernunft aus. Denn es gebe keine Ursache, welche von aussen in die Einrichtung des Ganzen eindringe, noch eine Eigenschaft und Bewegung des Theils, welche anderswoher stamme, als aus der allgemeinen Natur; daher seien auch die Fehler und Krankheiten Eigenschaften und die Handlungen des Lasters Bewegungen dieser Natur und gemäss der Vernunft Gottes [2]). Das Uebel sei in dem Haushalt des Ganzen wie fallende Spreu, so unvermeidlich und so nichtig [3]). Chrysipp machte in diesem Sinne auch das Naturgesetz der Geister geltend, welche in dem Weltlauf, nicht anders als die Körper nach dem Gesetz der Figur und der Schwere, nach ihrer Eigenthümlichkeit wirken und gegenwirken [4]).

Auf der andern Seite führt die Ethik zu der entgegengesetzten Betrachtung. Epictet gründet im stoischen

1) Plutarch. de Stoicorum repugnantiis c. 23.

2) de Stoicor. repugnant. c. 34.

3) de Stoicor. repugn. c. 37.

4) Gell. VI, 2.

Sinne seine ganze Ethik auf die Scheidung dessen, was in unserer Gewalt steht und was nicht in unserer Gewalt, damit wir in jenem die Freiheit finden und dieses wie Fremdes, das uns nichts angeht, gering achten. „Von den Dingen," heisst es zu Anfang des Encheiridions, „stehen einige in unserer Gewalt, andere nicht. In unserer Gewalt stehen Urtheil, Trieb, Begehren, Vermeiden, kurz was unser Werk ist. Nicht in unserer Gewalt stehen der Leib, der Besitz, Meinungen über uns, höhere Macht, kurz was nicht unser Werk ist. Und was in unserer Gewalt steht, ist von Natur frei, unverhinderlich, uneingeschränkt; was nicht in unserer Gewalt steht, unverlässig, unfrei, verhinderlich, fremd. Gedenke nun, dass du dann, wenn du das von Natur Unfreie frei und das Fremde für eigen achtest, gehindert und betrübt werden und ausser dir kommen wirst." Wenn man fragt, was beide Begriffe (das ἐφ' ἡμῖν und οὐκ ἐφ' ἡμῖν) scheide, so ist es der Unterschied des Innern und Aeussern; jene Thätigkeiten des Urtheils, Triebes, Begehrens, Vermeidens, sind nicht von aussen in uns hineingebracht, sondern Bewegung von innen [1]). Die Selbstthätigkeit, der Ursprung der Freiheit, geht dabei in die Beistimmung (die συγκατάθεσις) zurück. Daher führen Chrysipp und Antipater aus [2]), dass wir ohne Zustimmung weder handeln noch einem Antrieb folgen, und dass diejenigen leere Voraussetzungen vortragen, welche meinen, dass nach dem sinnlichen Bilde sogleich der Antrieb folge. Das Erwägen und Prüfen verbürgt die Freiheit in der Zustimmung, welche sich in der Wahl offenbart [3]). Die Zu-

1) Simplicius in Epictet. Ed. Heins. p. 20.

2) Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 47.

3) Simplicius l. l.

stimmung, die sich mit dem Antrieb verbindet, bildet das Wesen dessen, was innerlich in unserer Gewalt steht [1]). Die lebendige Anspannung der Seele und das Zustimmen und Ablehnen gelten als die Zeichen desselben [2]). Wenn die leidenden Zustände, welche Triebe sind ins Uebermaass gehend (ὁρμαὶ πλεονάζουσαι), eine zwingende Gewalt über unsere Seele üben, so sind sie doch selbst von der vorangegangenen Zustimmung bedingt, ohne welche sie nicht entstehen [3]). Es ist eine leere Voraussetzung, dass wir mit der entstehenden uns treffenden Vorstellung sogleich dem Triebe folgen, ohne ihm nachzugeben oder beizustimmen. Zwischen der Vorstellung, die von aussen kommen mag, und der Handlung, welche von innen ausgeht, liegt das Nachgeben oder Beistimmen, welches in unserer Gewalt steht, mitten inne [4]). In demselben Sinne wird alles in die ὑπόληψις gesetzt, die unser sei [5]), und Epictet sagt, es giebt keinen Räuber des Willens [6]). Diese Freiheit des Menschlichen dem Göttlichen gegenüber liegt auch dem stoischen Paradoxon zum Grunde, dass Zeus und der Mensch, insofern sie beide weise sind, sich gegenseitig fördern [7]). In demselben Sinne verlangt die stoische Ethik, dass der Daimon des Einzelnen mit dem Ordner des Weltganzen zusammenstimme [8]).

Derselbe doppelte Zug setzt sich in die Dialektik fort, inwiefern der Begriff des Möglichen, der nach der

---

1) Alex. Aphr. d. fato c. 13.
2) Simpl. in Epictet. p. 28 ed. Heins.
3) Salmas. in Epictet. p. 119.
4) Plutarch. d. Stoic. repugn. c. 47.
5) Marc. Antonin. XII, 22. ὅτι πάντα ὑπόληψις καὶ αὐτὴ ἐπὶ σοί. vgl. 25.
6) nach Marc. Antonin. XI, 36.
7) Plutarch. d. commun. Stoic. not. c. 33.
8) Diog. Laert. VII, 88.

gewöhnlichen Auffassung, weiter als das Wirkliche und Nothwendige, über beides gleichsam überschiesst, der Freiheit zur Grundlage dient.

Es war früh das später sogenannte Princip des ausgeschlossenen Dritten dazu verwandt worden, um die durchgängige Nothwendigkeit nachzuweisen. Jeder Satz ist entweder wahr oder falsch; es ist entweder etwas oder ist nicht; es muss also nothwendig das Eine von diesen beiden sein; wenn nun nothwendig das Eine ist und nicht das Andere sein kann, so ergiebt sich daraus die Nothwendigkeit des Ersten. Man wird von der Zukunft, welche uns als das Feld des Möglichen erscheint, doch nur das Eine behaupten dürfen, das nothwendig ist; wer das Andere behauptet, irrt. Schon Aristoteles hat die Aporie dieser Gedankenreihe erwogen und die Lösung angedeutet [1]). Seine Betrachtung läuft, wenn man auf den allgemeinern Grund sieht, darauf hinaus, dass die Nothwendigkeit, entweder zu bejahen oder zu verneinen, auf die Disjunction der Behauptung, aber nicht auf den Inhalt des einen oder des andern Gliedes gehe. In dem disjunctiven Satze ist die Eintheilung, das formale Element, nothwendig, aber ob die Sache nothwendig sei oder nothwendig nicht sei, der reale Vorgang des Werdens, wird darin nicht berührt. Der Begriff der *δύναμις*, welcher reale Bedingungen eines Wirklichen enthält, aber die Möglichkeit, dass das Wirkliche nicht entstehe, einschliesst, und die Ueberlegung einer Handlung im Ethischen, welche ohne den Gedanken einer offenen Möglichkeit nicht bestehen kann, werden zugleich als Gründe gegen die durchgängige Nothwendigkeit angeführt. Im Sinne dieser Begriffe wird eine solche aus der Form des Gedankens

---

1) de interpretat. c. 9., besonders p. 18 b 38. p. 19 a 23. vgl. 36.

gezogene Consequenz einer schlechthin die Sache bestimmenden Nothwendigkeit zurückgewiesen [1]). Dessenungeachtet hatte die Dialektik den disjunctiven Satz für die Behauptung einer durchgehenden und ausschliesslichen Nothwendigkeit vielfach benutzt und Epicur fürchtet in seinem Kampf gegen das Verhängniss dergestalt die zwingende Kraft des Entweder-Oder, dass er mit derselben Willkür, welche ihm auch sonst eigen ist, das Folgerichtige in dem logischen Princip des ausgeschlossenen Dritten bestritt [2]). Die besonnene eingehende Betrachtung fährt hingegen fort, nicht das Princip, sondern die Folgerung des die Sache bestimmenden Nothwendigen, in Abrede zu stellen. So sucht noch Ammonius Hermiae zum Aristoteles de interpretatione zu zeigen [3]), dass die Voraussetzung, welche bei einem solchen Dilemma in dem Sinne des Urtheilenden liege, nicht die vorausbestimmte Nothwendigkeit des einen Gliedes sei; denn wenn sie das wäre, dürfte die Möglichkeit des andern Gliedes gar nicht geboten werden, und es wäre also der disjunctive Satz, aus welchem die durchgängige Nothwendigkeit der Sache geschlossen worden, selbst falsch.

In der stoischen Logik wurden diese Fragen über das Mögliche in dem Kapitel *περὶ δυνατῶν* behandelt, welches nach den zerstreuten Andeutungen schwer im vollen Zusammenhange herzustellen ist. Die Unter-

---

1) d. interpret. c. 9. p. 19 a 7.

2) Cic. d. nat. Deorum I, 25. Epicurus pertimuit, ne, si concessum esset huiusmodi aliquid: aut vivet cras aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium, totum hoc: aut etiam aut non, negavit esse necessarium. vgl. Academ. II, 30. d. fato c. 10.

3) Ammonius Hermiae comment. in sect. secundam libri Aristotelis de interpretatione. Lond. 1658. c. 3.

suchung drehte sich besonders um einen Schluss, der unter dem Namen des *κυριεύων* umging und die Nothwendigkeit des Zukünftigen bewies. Epictet bezeichnet gelegentlich in den Dissertationen (II, 19)[1]) die Hauptpunkte, die bei dem Streit in Betracht kommen. Was

---

1) Epictet. dissert II, 19. *ὁ κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται. κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τῷ Πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τῷ Δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν, καὶ τῷ Δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι· συνιδὼν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων δυοῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράςασιν τοῦ Μηδὲν εἶναι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι. Λοιπὸν ὁ μέν τις ταῦτα τηρήσει τῶν δυοῖν, ὅτι ἔςι τέ τι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι· καὶ, δυνατῷ ἀδύνατον οὐκ ἀκυλουθεῖ· οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐςι· καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσιν, οἷς ἐπιπολὺ συνηγόρησεν Ἀντίπατρος. Οἱ δὲ τἄλλα δύο· ὅτι δυνατόν τ' ἐςὶν ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι· καὶ, πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐςιν· δυνατῷ δ' ἀδύνατον ἀκολουθεῖ. Τὰ τρία δ' ἐκεῖνα τηρῆσαι ἀμήχανον διὰ τὸ κοινὴν εἶναι αὐτῶν τὴν μάχην. — — — Διόδωρος μὲν ἐκεῖνα ἐτήρει, οἱ δὲ περὶ Πανθοίδην οἶμαι καὶ Κλεάνθην τὰ ἄλλα, οἱ δὲ περὶ Χρύσιππον τὰ ἄλλα.* — — — Vgl. Cic. de fato c. 7. c. 9. Was den Satz *δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν* betrifft, so bezeichnet *ἀκολουθεῖν*, wie in der verwandten Erörterung bei Aristoteles de interpr. c. 12. 13., die Consequenz des Praedicates aus dem Begriff des Subjects als solchem, was in dem gegebenen Subject liege und mitgegeben sei. In dem Zusammenhang der Stelle tritt die Betrachtung des in der Zeit (der Zukunft) sich Ereignenden hinzu, wie aus den beiden andern Sätzen (*παρεληλυθός, ἔςαι*) erhellt. Indem z. B. in dem Möglichen das So oder Anderssein offen bleibt, aber nur Eins eintritt und was eintritt, durch Ursachen eintritt (*μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι*): so ist das Andere in jener Möglichkeit unmöglich. In dieser Vermittelung folgt dem Möglichen Unmögliches, nicht unmittelbar und begrifflich, sondern im Verlauf der Dinge.

dort kurz angegeben ist, hat, wenn wir uns in die Dialektik hineindenken, etwa folgenden Zusammenhang.

Es handelte sich um die Vereinigung oder den Widerstreit von drei Sätzen. Alles wirklich Vergangene ist nothwendig. Dem Möglichen kann nichts Unmögliches folgen. Möglich ist was weder wirklich ist, noch wirklich sein wird.

Diodorus, der Megariker, der als Erfinder des κυριεύων genannt wird und dieser ganzen dialektischen Betrachtung den Antrieb gab, behauptete die beiden ersten Sätze und bestritt den letzten. Indem das Wirkliche in der Vergangenheit nothwendig ist, muss auch das Wirkliche in der Zukunft nothwendig sein, da jenes einst zukünftig war. Wenn dem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann, so ist nur das Wirkliche und Nothwendige möglich; denn ein Mögliches, das nicht wirklich wird, ist unmöglich. In dieser Auffassung behält, ähnlich wie bei Spinoza, der Begriff des Möglichen nur eine Bedeutung in der menschlichen Vorstellung; sonst giebt es kein Mögliches. Der Grundgedanke der stoischen Physik würde in consequentem Fortschritt zu dieser Ansicht geführt haben; aber die Stoiker stritten dagegen, obwol unter sich nicht einig; sie suchten ein anderes Verhältniss jener drei Sätze zu einander, um im Möglichen für das freie Handeln einen Spielraum zu gewinnen.

Kleanthes ging darin am weitesten. Indem ihm auch das möglich ist, was weder wirklich ist noch wirklich sein wird, wendet er den Satz auf das Vergangene an, das einst zukünftig war, und behauptet daher auch von dem Vergangenen, es sei nicht durchweg nothwendig, sondern nur möglich gewesen. Schwieriger ist es mit dieser Richtung die Behauptung des Kleanthes zu reimen, dass dem Möglichen nichts Unmögliches folgen könne, da sie auf den ersten Blick nur der strengen Nothwen-

digkeit angehört, welche, wie bei Diodorus, das nur Gedachte, das als solches unmöglich sein kann, nicht für möglich will gelten lassen, es sei denn dass Kleanthes darin den Schluss, dass das, was nicht wirklich sein wird oder nicht wirklich wurde, unmöglich ist oder unmöglich war, in Abrede stellen wollte.

Chrysipp vereinigte die Annahme, dass alles in der Vergangenheit Wirkliche nothwendig sei, mit der Annahme, dass es Mögliches gebe, was weder wirklich sei noch wirklich sein werde, indem er zugleich behauptete, dass dem Möglichen Unmögliches folgen könne. Die folgerichtige Uebereinstimmung zwischen dem Vergangenen als Nothwendigen und dem Zukünftigen als nur Möglichen kann bezweifelt werden, da das Vergangene einmal in der Lage war, in welcher das Zukünftige jetzt ist. Wenn hingegen das Vergangene als nothwendig bezeichnet ist und das jetzt Zukünftige einst vergangen und dann nothwendig sein wird, so ist dann das jetzt Mögliche vielmehr unmöglich geworden und zwar vermöge der Nothwendigkeit, welche dann das in der Zukunft Wirkliche hervorgebracht hat. Insofern kann dem Möglichen Unmögliches folgen.

Chrysipp bestimmte das Mögliche (*τὸ δυνατόν*), ähnlich wie Aristoteles, real als das, was fähig ist Bedingungen aufzunehmen (*ἐπιδεκτικὸν τοῦ γίγνεσθαι*)[1]). Beispielsweise sagt er: es ist möglich, dass dieser Edelstein breche, wenn er auch nicht bricht; er ist in sich so geartet, dass es geschehen kann, wenn es auch nicht geschieht. Es liegt darin das Mögliche als etwas, was auch nicht wirklich ist oder wirklich sein wird. Was jetzt als möglich ausgesagt wird, der Edelstein kann zerbrechen,

1) Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 46. vgl. Cic. de fato c. 7 u. 9.

ist in der Vergangenheit, wenn er nicht zerbrach, unmöglich; denn er kann nicht ohne Ursache zerbrechen und diese Ursache trat nicht ein.

Kleanthes würde dasselbe Beispiel so auffassen. Der Edelstein kann zerbrechen, aber er zerbricht vielleicht nicht. Der Edelstein zerbrach nicht, aber er konnte zerbrechen. So bleibt das Mögliche in der Vergangenheit und Zukunft; und Unmögliches folgt dem Möglichen nicht.

Diodor hingegen würde sagen: der Edelstein kann nicht zerbrechen, wenn er nicht wirklich zerbricht; wenn er zerbrach, so konnte er nicht anders, und inwiefern der Bruch des Edelsteins nicht möglich ist, wenn er nicht wirklich wird, folgt dem Möglichen keine unmögliche Aussage.

Es ist namentlich bei Kleanthes in der Auffassung des Möglichen eine grosse Uebereinstimmung mit Aristoteles logischen Bestimmungen [1]), wenn auch beim Aristoteles die Betrachtung von einem andern Punkte ausgeht. Aber man erkennt daran wie an einem äussern Kennzeichen, dass diese Dialektik mit der strengen Nothwendigkeit in der stoischen Physik nicht aus Einem Geiste stammt; denn Aristoteles hatte schon in der Physik und Metaphysik gegen das unwandelbar Nothwendige ein Gebiet der Veränderung zu gewinnen und der Freiheit in der Ethik offen zu halten versucht.

So erscheint wirklich in der stoischen Logik, wie in der Psychologie eine doppelte Bewegung, welche bald im Sinne der Physik strenger bindet, bald im Sinne der Ethik den Zwang löst.

Es droht diese Doppelheit in einen Widerstreit überzugehen und es fehlt daher nicht an dem Versuche, beide Richtungen in einen nothwendigen Zu-

1) d. interpret. c. 9.

sammenhang zu bringen oder Physik und Ethik direct auszugleichen.

In einer doppelten Schlussreihe, welche uns Alexander von Aphrodisias aufbehalten hat[1]), suchen Stoiker die innere Verbindung zwischen der Nothwendigkeit (εἱμαρμένη) und den sittlichen Handlungen (κατορθώματα) und zwischen der Nothwendigkeit und der Weisheit im Praktischen (φρόνησις) nachzuweisen. Die erste Kette ist minder lose, als die schwache zweite und daher mag sie als ein Beispiel des Gedankenganges angeführt werden.

Es giebt keine Nothwendigkeit des Verhängnisses (εἱμαρμένη), wenn nicht Zutheilung (πεπρωμένη), und keine Zutheilung, wenn nicht Gebühr (αἶσα), und keine Gebühr, wenn nicht Vergeltung (νέμεσις) und keine Vergeltung, wenn kein Gesetz (νόμος). Aber das Gesetz befiehlt, also giebt es sittliche Handlungen (ἁμαρτήματα und κατορθώματα). In dem Rückgang eines solchen Schlusses von Begriff zu Begriff ist scheinbar Glied an Glied gebunden, aber man entdeckt in den Gliedern selbst den Riss leicht. Das Ethische wird da in die physische Nothwendigkeit hineingeschoben, wo aus dem zugetheilten Loose die Gebühr wird, welche Schuld oder Verdienst der Freiheit voraussetzt.

Von grösserer Bedeutung ist der Versuch, den Menschen mit seinem freien Wesen in die Nothwendigkeit einzureihen und in ihr gleichsam vorzusehen.

Chrysipp lehrte im 2ten Buch über das Verhängniss (περὶ εἱμαρμένης)[2]): Vieles geschehe aus unserer Macht, aber dieses sei nichts destoweniger durch die Ordnung des Alls (τῇ τῶν ὅλων διοικήσει) mitbestimmt (συγκαθει-

---

1) d. fato c. 35. c. 37.
2) Vgl. den Auszug aus dem Peripatetiker Diogenianus bei Eusebius praep. evang. VI, 8. u. Cic. d. fato c. 13.

μάρϑαι, *confatale*), und erläutert es an Beispielen. Es sei nicht schlechthin für sich bestimmt, dass der Mantel nicht verloren gehe, sondern es gehöre dazu, dass wir ihn verwahren; es sei nicht schlechthin für sich bestimmt, dass dieser Soldat aus der Hand der Feinde gerettet werde, sondern es gehöre dazu, dass er fliehe; es sei nicht schlechthin für sich bestimmt, dass der Fechter heiler Haut aus dem Kampf gehe, sondern es gehöre dazu, dass er fechte. Auf diese Weise würde ohne unser Mühn und Zuthun vieles nicht geschehen; daher sei es ungereimt, aus der Vorbestimmung zu folgern, dass die Welt gehe wie sie solle und der Mensch die Hände in den Schooss legen könne — eine Ungereimtheit, zu welcher die Gegner in dem Gegenbeweis des ἀργὸς λόγος, der *ignava ratio*, die Lehre von der Nothwendigkeit hinausführten.

Es erweitert sich in dieser Betrachtung das Fatum und nimmt den Menschen, der dasselbe gewöhnlich nur ausser sich sieht und sich selbst gegenüber denkt, und das Zuthun des Menschen in sich auf, so dass die Vorherbestimmung sich nur durch ihn miterfüllt. Wenn es sich um die Erwartung eines von aussen kommenden unwandelbaren Geschickes und ihren Einfluss auf den Willen handelt, mag diese Betrachtung den Menschen auf seinen Antheil an dem Lauf der Dinge hinweisen; aber ob dieser Antheil wirklich sein eigen, oder nur in ihm die Wirkung fremder Ursachen sei, bleibt dabei unberührt. Ja, der Ausdruck, dass die Thätigkeit des Menschen mitbestimmt sei (συνειμάρϑαι, *confatale*), könnte auf die Aufhebung des Eigenen führen.

Wenn die Bestrafung der Fehler, überhaupt des Bösen, bei der deterministischen Vorstellung des Fatums wie ungerecht und ungereimt erscheinen musste, so konnte sie als eine solche Gegenwirkung, die mit in den Welt-

lauf gehöre, in das Fatum aufgenommen werden, auf ähnliche Weise, wie nach einer Erzählung Zeno der Stoiker einem Sklaven, der ihn bestohlen hatte und den er züchtigte, auf die Entschuldigung: „es war das Fatum, dass ich stehlen musste“, antwortete: „und das Fatum, dass du gezüchtigt wirst“ [1]). Aber die Strafe aus ethischer Zurechnung war damit nicht begriffen.

Um dem Menschen ein Gebiet der eigenen Macht (des ἐφ' ἡμῖν) zuzuweisen und zu behaupten, unterschied Chrysipp die Ursachen als volle und Hauptursachen (*perfectae et principales*) und mitwirkende und nächste Ursachen (*adiuvantes et proximae*). In diesen sucht er dem Fatum gegenüber die eigene Macht des Menschen, ähnlich wie in der Bewegung des Cylinders der Stoss von aussen die Hauptursache, aber die eigene Gestalt die mitwirkende sei [2]). Eine ähnliche Distinction hat sich öfter wiederholt. Wo indessen, wie bei den Stoikern, der Welt Lauf in einer solchen gebundenen Einheit gedacht ist, wie die φύσις, da muss, was nächste Ursache genannt wird, doch wieder durch die Hauptursache bedingt sein.

Im Gegensatz gegen die allgemeine Natur strichen die Stoiker das Eigene dergestalt hervor, dass sie, ähnlich wie die vielen Götter in gewisser Selbstständigkeit gegen den Einen Zeus gedacht wurden, auch das Eigene des einzelnen Menschen durch einen δαίμων wie durch eine besondere Vorsehung bezeichneten [3]); und sie verlangen in ihrer Ethik eine Uebereinstimmung des Eigenen mit dem Allgemeinen, des Daimon in dem Einzelnen mit

---

1) Diog. Laert. VII, 23.

2) Cic. de fato c. 18. vgl. Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 47., wo das Fatum als προϋπαρχτικὴ αἰτία offenbar noch die Mitwirkung des Eigenen im Menschen erwartet.

3) Diog. Laert. VII, 151.

dem Zeus als Führer des Weltganzen. Aber das Eigene bleibt ein Theil des Ganzen, aus dem Ganzen und für das Ganze. Wie er, von dem Ganzen gleichsam frei gelassen, sich vom Ganzen loslösen und etwas für sich sein könne, wurde nicht weiter gefragt.

Wenn in der sich gegenseitig fordernden Wechselwirkung der Theile das Gute des Ganzen sich vollzieht, so liegt doch auch in den Theilen als Theilen das Böse. Die Stoiker suchten nun zwar auf der einen Seite zu zeigen, dass das Böse den Einzelnen unfrei mache, und doch auf der andern, dass es dem Ganzen nicht ohne Nutzen sei. Epiktet sagt: „wie ein Ziel nicht dazu aufgesteckt wird, um es zu verfehlen, so giebt es auch nicht im Weltganzen, inwiefern das Böse das Ziel verfehlt, ein wirkliches Wesen des Bösen“ [1]). Nachlässigkeiten in der Welt sind wie fallende Hülse [2]). Im Gegensatz zum Bösen und im Kampf mit den Lastern offenbaren sich die Tugenden und ohne Gutes und Böses würde es keine Weisheit geben, wie ohne Gesundes und Krankes keine Heilkunst [3]). In dieser Oekonomie des Ganzen dient das Böse dem Guten.

Diese Beziehung des übergreifenden und den Theil an sich bindenden Ganzen zeigt sich auch in dem stoischen Satz, dass die Nothwendigkeit den Wollenden führe, den Widerstrebenden ziehe. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.* Wie das Ganze selbst das Böse zum Guten verwendet, so hält auch die Gewalt der Nothwendigkeit den Widerstrebenden an den Willen des Ganzen. In diesem Sinne hat schon Kleanthes sein *ἄγεσθαι ὑπὸ θεοῦ*, sich von Gott führen zu lassen, ausgesprochen: „Führe mich

1) Epictet. enchirid. c. 27. (34.) *ὥςπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται.*

2) Plutarch. de Stoic. repugn. c. 37.

3) Plutarch. adv. Stoic. c. 13. 14. 17.

Zeus, und du, die Nothwendigkeit; wohin ich von euch geordnet bin, dahin will ich ohne Zögern folgen; und wenn ich, schlecht geworden, auch nicht wollte, so werde ich dennoch folgen". „Wer der Nothwendigkeit richtig nachgiebt, ist bei euch weise und kennt das Göttliche" [1]).

So vereinigt sich im Sinne der Stoiker mit dem vernünftigen Willen, welcher der Welt zum Grunde liegt, der vernünftige Wille des Menschen, und mit der Macht des Ganzen verbunden hat er darin seine Freiheit. *In regno nati sumus; Deo parere libertas est.* Nur im Guten giebt es keine Furcht und daher nur im Guten Freiheit. In diesem Sinne heisst der Weise frei und allein frei; denn die andern sind Knechte des Bösen.

Wenn man diese Lehre mit Plato und Aristoteles vergleicht, so flüchten die Stoiker nicht, wie Plato thut, die Freiheit aus der materiellen Welt in eine Region des Intelligibeln, aus der Erscheinung in eine vorzeitliche That und sie entgehen dadurch den für Plato in der Anwendung unvermeidlichen Inconsequenzen. Auch begnügen sie sich nicht, wie Aristoteles thut, zwischen dem Gebiet des Unwandelbaren und Nothwendigen, auf welches sich die wissenschaftliche Betrachtung bezieht, und dem Gebiet des Veränderlichen und Freien, welches dem Willen und dem Handeln angehört, als lägen beide ruhig und friedlich neben einander, eine bei näherer Untersuchung doch unhaltbare Grenzlinie zu ziehen.

Die realistischen Stoiker setzen die Freiheit des Menschen von der formalen Seite in die Beistimmung, was auf die Macht des Denkens führt, und von der Seite des Inhalts in die Uebereinstimmung mit den Zwecken des Ganzen, dem Willen Gottes, was auf die Einheit der menschlichen mit der in der Welt verwirk-

1) Epictet. enchir. c. 53.

lichten göttlichen Vernunft führt. Beide Punkte sind von Aristoteles vorbereitet, aber sie sind von ihm nicht für die Frage des zwischen der Nothwendigkeit und Freiheit sich erhebenden Widerstreites ausgeführt worden. In beiden Beziehungen ist ein richtiger Weg geöffnet, um das Ethische zu sichern und den Menschen zu beruhigen. Selbst die Schwankungen sind belehrend, welche auf dem stoischen Standpunkt kaum zu vermeiden waren. Sie weisen besonders auf die Lücken in der psychologischen Auffassung hin. Nur durch eine psychologische Untersuchung, welche namentlich den Zusammenhang des Denkens und des Willens, so wie der Affecte und des Willens tiefer zu begreifen hat, kann theoretisch und praktisch die ganze Frage gefördert werden.

Die Theorie einer intelligibeln That, welche uns aus der Welt der Zeit hinaus und in den Raum unserer Thätigkeit kaum wieder hinein versetzt, hilft wenig. Sie bietet nur einen idealen Trost. Vielmehr im Kampf mit dem Zwang der Affecte erwirbt sich der Mensch die Freiheit, indem er seine Kraft in die Zwecke des Ganzen legt und mit der Macht des vernünftigen Ganzen geeinigt in ihr frei wird.

Der Streit zwischen den Begriffen der Freiheit und Nothwendigkeit kommt bei den Stoikern am meisten zum Austrag. Zwar erörtern die Neu-Platoniker, welche überhaupt viele stoische Elemente in sich tragen, durch die Stoa bestimmt, diese Begriffe umfassender, als Plato, aber sie suchen ihre Lösung nicht auf dem realen Boden, sondern allein durch eine Theorie im Sinne jenes Mythos im platonischen Phaedrus, durch die Annahme der Praeexistenz, durch die Hypothese einer rein bei sich seienden, einst von dem Körper getrennten, aber in die Materie herabgefallenen Seele. Das Princip der freien Seele steht ausserhalb der weltlichen Ursache, so dass die gute Seele

noch im Leibe Widerstand zu leisten fähig ist. So lange sie die reine und leidenlose eigene Vernunft zur Führerin hat und nichts anders will, thut sie, was allein bei ihr steht. Es wird die Seele frei, indem sie durch die Vernunft zum Guten ungehindert eilt, und was sie in dieser Richtung thut, steht bei ihr. Die Vernunft ist durch sich und die Natur des Guten ist das an sich Begehrungswerthe, durch welches alles Uebrige das hat, was bei ihm steht. Dies führt Plotin in mehreren Schriften aus[1]).

In demselben Sinne behandelt noch am Schlusse der griechischen Philosophie Proclus und zwar in einer uns nur lateinisch aufbehaltenen Schrift *de providentia et fato et eo quod est in nobis*[2]) die Frage. Auch da wird die Seele und die Erkenntniss als eine doppelte dargestellt, als eine sinnliche und eine rein geistige, einfache. Durch diese geschieht die Erhebung ins Göttliche, der *ἐνθουσιασμός*; durch diese ist der Mensch frei und bestimmt sich selbst, über das Fatum erhoben, das nur in der Körperwelt herrscht, allein der Vorsehung unterthan, welche im Geistigen waltet.

Da wir den Blick, den wir auf die Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit werfen, auf den Gesichtskreis des Alterthums beschränken, so lässt sich fragen, ob des Boethius Schrift *de consolatione philosophiae*, dies Lieblingsbuch der mittlern Zeit, noch der alten oder schon der christlichen Philosophie zuzuweisen sei. Die Motive der Betrachtung sind allgemeiner und nicht eigenthümlich christlicher Natur, und die Auffassung geht in aristotelische, stoische und neuplatonische Gedanken zu-

---

1) Enn. III, 1. *περὶ εἱμαρμένης*, besonders c. 8. ff., u. Enn. VI, 8. *περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός*, besonders c. 1—8. vgl. II, 3. 9. Ed. Zeller die Philosophie der Griechen III, S. 794 ff.

2) wahrscheinlich *περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν*, was *penes nos* sein würde.

rück. Was im 4ten Buche über das Verhältniss von Providenz und Fatum gesagt wird, erinnert an Proclus[1]). Indessen weist, wie es scheint, eine Wendung der Frage, und vielleicht schon in Proclus[2]), bei welchem auch sonst christliche Begriffe zum Vorschein kommen, auf den Einfluss der christlichen Zeit hin. Im frühern Alterthum ist zwar die Praescienz Gottes in Bezug auf die Divination in den Kreis dieser Begriffe hineingezogen. Aber als man im Christenthum Gott persönlicher dachte und in persönlicher Beziehung zu dem Menschen, trat die Antinomie zwischen dem Vorherwissen Gottes und der Freiheit des Menschen ins Bewusstsein. Augustin hebt sie mit ganzer Schärfe hervor und Boethius schliesst seine Schrift mit einem Versuch sie auszugleichen. Wie das Wissen des Gegenwärtigen dem, was geschieht, so bringt auch das Vorherwissen des Zukünftigen dem, was kommen wird, keine Nothwendigkeit. Wer behauptet, dass nur das Nothwendige vorhergewusst werden kann, und daher das von Gott Vorhergewusste auch nothwendig sei, überträgt mit Unrecht die Verhältnisse der eigenen Vernunft (*ratio*) auf Gottes Verstand (*intelligentia*), der das Mannigfaltige einfach schauet, so dass er mit einem Schlage des Geistes alles vorhersieht. In dem zusammenfassenden

---

1) Boethius de consolat. philosophiae IV, pros. 6. Haec (divina mens) in suae simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit. Qui modus cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum vero ad ea, quae movet atque disponit, refertur, fatum a veteribus appellatum est — — — ut haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectu providentia sit, eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur. vgl. Proclus de providentia et fato c. 6.

2) Proclus de provident. c. 50—52. decem dubitationes circa providentiam. Dubitatio II. Ed. Cousins p. 98 sqq. p. 108 sqq.

Blick dieses Verstandes, in welchem eigentlich kein Vorherwissen ist, sondern Wissen des unbegrenzten Lebens, Wissen der ablaufenden Zeit als Gegenwart, ist die Freiheit des Einzelnen aufgenommen. Du kannst deinen Vorsatz ändern; aber weil es dem göttlichen Vorblick Gegenwart ist, dass du es kannst und ob du es thuest und wohin du dich wendest, so kannst du dich dem göttlichen Vorherwissen nicht entziehen, so wenig du der Anschauung eines gegenwärtigen Auges entfliehen kannst, wenn du dich auch mit freiem Willen zu mannigfaltigen Handlungen wendest[1]). Diese Betrachtungen sind allgemein gehalten, aber die Frage selbst sieht schon in den Kreis der christlichen Speculation hinüber. Wir stehen daher hier an der vorgesteckten Grenze.

Wenn in der Menschheit der Glaube an das Fatum vor der Wissenschaft erschien, zunächst aus blinder Furcht und den von der Furcht aufgeregten Vorstellungen entstanden, an welche sich die Mantik, die Deutung

1) Boethius de consol. philos. V. pros. 4. — sicut scientia praesentium nihil his quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his, quae ventura sunt, necessitatis importat. V. pros. 5. — humana ratio divinam intelligentiam futura, nisi ut ipsa cognoscit, non putat intueri. — — — quare in illius summae intelligentiae cacumen, si possumus, erigamur; illic enim ratio videbit, quod in se non potest intueri, id autem est, quonam modo etiam quae certos exitus non habent, certa tamen videat ac definita praenotio: neque id sit opinio, sed summae potius scientiae nullis terminis inclusa simplicitas. V. pros. 6. Ita igitur cuncta despiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat, apud se quidem praesentium, ad conditionem vero temporis futurarum. — — — Respondebo, propositum te quidem tuum posse deflectere, sed quoniam et id te posse et an facias quove convertas, praesens providentiae veritas intuetur, divinam te praescientiam non posse vitare; sicuti praesentis oculi effugere non possis intuitum, quamvis te in varias actiones libera voluntate converteris.

des Zufalls, anlehnte: so war es die Sache der Wissenschaft, dieses Fatum durch ihre Nothwendigkeit zu besiegen, indem sie die Erkenntniss der Ursachen an die Stelle befangener Erwartung setzt. Es konnte sich zwar mit dem Glauben an die Nothwendigkeit aus dem Zusammenhang der Ursachen eine Vorhersagung vertragen, wenn es Vorhersagung aus den Bedingungen der Sache war; und die Stoiker suchten sogar für die Nothwendigkeit, die sie lehrten, eine Bestätigung in der allgemeinen Mantik, indem sie die Nothwendigkeit und die Vorherbestimmung, so wie den Schluss auf die Zukunft aus erkannten Gründen und den Schluss aus vermeintlichen Anzeichen vermischten. Aber der Antheil, welchen Furcht und Hoffnung, Affect und Vorspiegelungen des Affectes an der Vorhersagung hatten, konnte weder vor der strengen Nothwendigkeit der Ursachen noch vor dem Bestreben bestehen, den Menschen von der verzerrenden, trügerischen Meinung zu befreien. Die Stoiker, wie Chrysipp und Posidonius [1]), hatten wol die Nothwendigkeit des Zusammenhangs und der Uebereinstimmung (die *συμπάθεια*), auf die Erscheinungen der Geschichte und Geographie angewandt, aber mit den Wundern der Mantik war ihre Ansicht im innersten Grunde unverträglich, wenn sie auch den Volksglauben an deren Wahrheit mit ihrer Lehre vom Fatum, ähnlich wie die Volksreligion mit ihrer Metaphysik, zu vereinigen oder gar zu decken suchten.

Das Fatum der Furcht sollte billig mit der Philosophie abgethan sein; aber es kehrt in der sinkenden griechischen Philosophie wie ein Symptom der Schwäche als *fatum mathematicum* [2]), als Glaube an die Astrologie

1) Cic. de fato c. 3. u. 4.
2) S. die Bezeichnung bei Lipsius de constantia I, 18, der aus dem Hermes die für den Zusammenhang der Meinung be-

wieder. Es ist bezeichnend, dass die Sterndeutung sich zunächst mit der die Thatsache und den Begriff ausgleichenden aristotelichen Philosophie nicht verbindet, aber bis in die neuere Zeit hinein von der zum Ekstatischen neigenden platonischen und neuplatonischen Philosophie mit Liebe gepflegt wird. Die pythagoreischen und neuplatonischen, später die kabbalistischen und theosophischen Richtungen verschmähen diese, dem nüchternen Geiste des Abendlandes widersprechende Gabe des Orients nicht. Schon Thrasyllus aus Mendes, der Anordner der platonischen Dialoge, übte bei dem Kaiser Tiberius die chaldäische Kunst. Plotin verfasste eine Schrift, ob die Gestirne wirken; er schrieb ihnen darin nur eine natürliche Wirkung zu, aber, wenn auch nicht die Vorbedeutung Zweck ihrer Bewegungen sei, so sind sie ihm doch in dem Zusammenhang des Ganzen ein Anzeichen des Künftigen[1]). Die in dem Platonismus zunehmende Richtung auf Theurgie begünstigte auch die Astrologie. Das Christenthum, seinem Geiste getreu, widerstand früh dem chaldäischen Aberglauben, wie z. B. Origenes[2]) und Augustin[3]) thaten oder wie Hippolytus bestimmte Haeresien von der chaldäischen Sterndeutung ableitete. Aber es drang nicht durch. Im Mittelalter sehen wir die Araber ihre Astrologie selbst durch Aristoteles stützen und mit der Einwirkung der obern Himmelssphären auf die niedern be-

---

zeichnende Stelle anführt: *ὅπλον γὰρ εἱμαρμένης οἱ ἀστέρες, κατὰ γὰρ ταύτην πάντα ἀποτελοῦσι τῇ φύσει καὶ τοῖς ἀνθρώποις.*

1) Vgl. schon Plat. Timaeus p. 40 c, wenn auch das *σημεῖα* an dieser Stelle verschieden erklärt werden kann.

2) vgl. Euseb. praep. ev. VI, 7.

3) De civitate Dei V, 1. ff., obwol den Augustin in den Jahren seiner manichaeischen Richtungen auch die Astrologie ergriffen hatte. vgl. confess. IV, 8.

gründen, so dass hier Aristoteles sogar den Aberglauben systematisiren hilft[1]). Im Gefolge platonischer und theosophischer Anschauungen, wie bei Cardanus, der sogar nach den Sternen bei der Geburt dem Heiland der Welt das Horoskop stellt, bei Paracelsus und selbst bei Campanella erscheint die Astrologie noch spät. Kaiser Rudolph II. und Wallenstein sind ihr ergeben und erst der Wirkung der von Kepler und Newton erkannten Nothwendigkeit wich allmälig der nur im Unbestimmten hausende Aberglaube. Die Wissenschaft vollendete mit der Rechnung, was das Christenthum ethisch gewollt, aber noch nicht durchgesetzt hatte; mit der Mathematik erschlug sie das fatum mathematicum.

Die griechische Philosophie schliesst, wenn man von Epicur wegsieht, der mehr keck behauptet als gründlich beweist, mit einer doppelten Ansicht von der Nothwendigkeit und Freiheit in den menschlichen Dingen. Die eine Ansicht, welche von Plato stammt, will die Freiheit ausserzeitlich in einer intelligibeln That begreifen; die andere, welche Aristoteles vorbereitet hat, ist die Ansicht der Stoa, die in dem ursächlichen Zusammenhang des Weltganzen den Menschen durch seine Beistimmung frei hält und in der Ueberwindung der Affecte und der Einigung mit dem göttlichen Willen frei macht. Das Analogon zu dieser doppelten Ansicht findet sich auch in der neuern Philosophie, wenn man z. B. auf die eine Seite Kants und Schellings intelligibele Freiheit und auf die andere Herbarts realistischen Determinismus stellt.

Indessen ungeachtet dieser Verwandtschaft mit dem Alterthum steht die neuere Zeit der ganzen Frage freier und mitten im Realen idealer gegenüber. Dies verdankt

---

1) Apelt über die Conjunctionen des Jupiter und Saturn in der Minerva 1840. Juli. S. 12.

sie zunächst dem Christenthum, das in seinem Grunde mit dem Fatum der Furcht gebrochen hat und an der ethischen Befreiung des Menschen arbeitet, dann aber der auf jedem Gebiet aus dem Unbestimmten und Allgemeinen ins Bestimmte fortschreitenden Wissenschaft.

Aus dem ganz allgemeinen Gedanken, dass nichts ohne Ursache geschehe, bildeten die Stoiker die Nothwendigkeit ihres Weltzusammenhanges, ihre εἱμαρμένη, die eherne Kette der Ursachen und Wirkungen. Wenig Ursachen waren damals erforscht, die Vorstellung der Ursachen selbst war unbestimmt, ihr Reich war dem Menschen fremd. Es war richtig, dass nichts ohne Ursache geschehe; aber es beengte den Menschen, wenn er sich mit seinen Gedanken in dies ihm unbekannte Netz von Ursachen verstrickte. Die neuere Zeit hat durch die Arbeit der Jahrhunderte die dunkeln Ursachen etwas mehr gelichtet; sie setzt nicht blos die Nothwendigkeit, wie die Stoiker thaten, sie sucht sie zu erkennen. Das Unheimliche, das im Unbekannten und Unbestimmten liegt, tritt dadurch weiter zurück. Die erkannte Nothwendigkeit giebt dem menschlichen Geist sichere Punkte zur Unterlage eines Hebels, der die Nothwendigkeit selbst aus der Stelle rückt, sichere Punkte, auf welche er rechnen kann, sichere Elemente zur Verstärkung der eigenen Kraft. Auf das erkannte Gesetz baut er Erfindungen; und die erkannte Nothwendigkeit wird zu einer Macht des Menschen und die Macht unter das ethische Gesetz gestellt zur Freiheit. Während die unbekannte Nothwendigkeit dem Menschen fremd und niederdrückend gegenübersteht, wird die erkannte Nothwendigkeit die Macht seiner eigenen Vernunft. Wenn z. B. die Theorie richtig sein sollte, dass in vulcanischen Ausbrüchen und Erdbeben die Gewalt eingesperrter unterirdischer Wasserdämpfe mitwirke, so ist im Sinne der Alten diese nothwendige

Gewalt das Fatum untergegangener Städte, wie von Pompeji und Herculanum. Aber die erkannte Nothwendigkeit derselben Kräfte wird eine Stärke des menschlichen Verstandes und in den Erfindungen, z. B. in der Anwendung des durch sein Gesetz beherrschten Dampfes, zu einer Macht der Menschheit und daher unter der Voraussetzung sittlicher Zwecke zur Freiheit. Was von dem Beispiel gilt, gilt überhaupt von dem sich mehrenden Capital erkannter Nothwendigkeit.

So arbeitet der Mensch, das Fatum in Vernunft, die Nothwendigkeit der Natur in menschliche Freiheit umzusetzen und da diese Arbeit eine Arbeit der gesammten Geschichte ist, so ist darin die neuere Zeit ein Stück Weges weiter gekommen als das Alterthum.

Schon die alte Philosophie verklärte das Fatum zur Providenz, indem sie die blinden Ursachen in den bewussten Gedanken des Ganzen aufnahm. Die neuere Philosophie darf von diesem Wege nicht ablassen. Denn die an zerstreuten Punkten durchschauete Nothwendigkeit und der dadurch im Einzelnen erweiterte Kreis menschlicher Macht erfüllen für sich noch nicht den Beruf, welcher den erkennenden Geist auf das Ganze und zum göttlichen Ursprung und Urbild hinweist.

IV. Leibniz de fato.

Auf der Königlichen Bibliothek zu Hannover findet sich in Leibnizens Nachlass ein Brief mit der Ueberschrift: Leibnitii responsio, qua de fato disserit. Dazu bemerkt der Katalog: „Abschrift theils von Gruber (der auch das rubrum gewählt hat), theils von Baring 1 B. fol. Das Original hat sich bis jetzt nicht gefunden.“ Da in dem Briefe Beziehungen zu Person und Zeit fehlen, so wird es schwer sein, sicher zu bestimmen, wann und an wen er geschrieben ist. Der Verfasser der vorliegenden historischen Beiträge zur Philosophie gab ihn in dem index lectionum der Universität Berlin für das Wintersemester 1845—1846 mit einigen Bemerkungen heraus und lässt ihn hier von Neuem folgen, da Leibniz seiner Ansicht über Nothwendigkeit und Freiheit schwerlich irgendwo einen so gedrungenen und bündigen Ausdruck gegeben hat.

Zur Erläuterung der Gedanken dienen folgende Stellen in Leibnizens Schriften: Théodicée, S. 470 ff., S. 506 ff., S. 629 ff. in Erdmann's Ausgabe, de rerum originatione radicali S. 147 f., principia philosophiae S. 709, causa Dei asserta S. 656, lettre à Mr. Coste S. 447 à Mr. Bourguet S. 720 in Erdmann's Ausgabe, discours de

metaphysique aus dem Jahre 1685 oder 1686, in dem „Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels, herausgegeben von C. L. Grotefend. Hannover 1846.“ S. 155 ff., epistola ad Joannem Andream Schmidium, theologum Helmstadiensem vom Jahre 1697 ed. Georg. Veesenmeyer S. 22, 33, Brief an Hansch vom Jahre 1713 bei Korthold III, S. 87. Vgl. Leibniz's deutsche Schriften. Herausgegeben von D. G. E. Guhrauer 1840 II, S. 48 „von dem Verhängnisse.“

Der Brief lautet nach der Abschrift:

Fatum est decretum Dei, seu necessitas eventuum: fatalia, quae necessario eventura. Bivium difficile. Deus aut non de omnibus decernit; aut, si de omnibus decernit, esse absolute omnium auctorem. Nam si de omnibus decernit, et res dissentiunt a decreto; non erit omnipotens. Si vero non de omnibus decernit, videtur sequi, non esse omniscium. Impossibile enim videtur, omniscium iudicium suum de aliqua re suspendere. Quod nos saepe iudicia suspendimus, fit ex ignorantia. Hinc sequitur, Deum numquam se posse habere pure permissive: sequetur etiam, nullum decretum Dei esse revera non absolutum. Nos enim suspendimus iudicia nostra conditionibus et alternationibus, quia minime exploratas rerum circumstantias habemus. Sed dura haec? Fateor. Quid ergo? Ecce! Pilatus damnatur. Cur? Quia caret fide. Cur caret? Quia caruit voluntate attentionis. Cur hac? Quia non intellexit rei necessitatem, attendendi utilitatem. Non intellexit, quia causae intellectionis defuere. Omnia enim necesse est resolvi in rationem aliquam, nec subsisti potest, donec perveniatur ad prima, aut admittendum est, posse aliquid

existere sine sufficiente ratione existendi: quo admisso, perit demonstratio existentiae Dei, multorumque theorematum Philosophicorum. Quae ergo ultima ratio voluntatis divinae? Intellectus divinus. Deus enim vult, quae optima, item harmonicotata intelligit, eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito. Quae ergo intellectus divini? harmonia rerum. Quae harmoniae rerum? nihil: per exemplum, quod ea ratio est 2 ad 4, quae 4 ad 8 eius reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina. Pendet hoc ex ipsa essentia, seu idea rerum. Essentiae enim rerum sunt numeri, constituuntque ipsam entium possibilitatem, quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae ipsae possibilitates seu ideae rerum coincidant cum ipso Deo. Cum autem Deus sit mens perfectissima; impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari: quod nihil detrahit libertati. Summa enim libertas est, ad optimum recta ratione cogi. Qui aliam libertatem desiderat, stultus est. Hinc sequitur, quicquid factum est, fit, aut fiet, optimum ac proinde necessarium esse; sed, ut dixi, necessitate nihil libertati adimente, quia nec voluntati et rationis usui. In nullius potestate est, velle quae velit; etsi interdum posse, quae velit, tamen nemo optat sibi hanc libertatem volendi, quae velit, sed potius volendi optima. Cur ergo quae nec ipsi optamus, Deo affingimus? Hinc patet, absolutam aliquam voluntatem, non a rerum bonitate dependentem, esse monstrosam; contra, nullam esse in omniscio voluntatem permissivam, nisi quatenus Deus ipsi se rerum idealitati seu optimitati conformat.

Nihil ergo absolute malum esse putandum: alioqui Deus aut non est summe supremus ad deprehendendum aut non summe potens ad eliminandum. Hanc fuisse sententiam Augustini, nullus dubito. Peccata mala sunt; non absolute; non mundo; non Deo: alioqui nec permitteret; sed peccanti. Deus odit peccata, non ut nec conspectum eorum ferre possit, uti nos, quae aversamur; alioquin eliminaret; sed quia punit. Peccata bona sunt, id est, harmonica, sumta cum poena aut expiatione. Nulla enim nisi ex contrariis harmonia est. Sed haec ad te: nolim enim eliminari. Nam nec rectissima a quovis intelliguntur.

Haec postea correxi: aliud enim, infallibiliter eventura esse peccata; aliud necessario.

V. Leibnizens Schrift *de vita beata* und sein angeblicher Spinozismus oder Cartesianismus.

Erdmann hat das Verdienst, in seine Ausgabe von Leibnizens philosophischen Schriften mehrere aufgenommen zu haben, die bis dahin nicht herausgegeben waren. Unter diesen steht p. 71 N. VI. *de vita beata*, *autographum Leibnitii*, *quod in scriniis bibliothecae regiae Hanoveranae reperitur*. Es ist diese Schrift merkwürdig geworden, da sie Erdmann[1]) für einen Beleg erklärt, dass Leibniz in jungen Jahren dem Cartesius und Spinoza zugethan war und sich erst später von ihrem Ansehn losmachte, oder, Weisse[2]) für ein Denkmal des Durchgangs, welchen Leibnizens Geist durch die Philosophie des Cartesius und Spinoza genommen habe.

Man findet in der Schrift auf den ersten Blick cartesianische Schlagwörter und dann gerade solche Punkte, in welchen Leibniz sonst dem Cartesius widersprach. Die Geschichte vereinigt freilich in ihrem Nacheinander man-

---

1) Vorrede zur Ausgabe 1840. p. XI.
2) Fichte's Zeitschrift 1841. III, 2. S. 261.

cherlei, was sie zu gleicher Zeit nicht vertrüge. Spinoza war Cartesianer, ehe er ein Spinoza wurde; Fichte war ursprünglich Kantianer, Hegel Schelling's Genosse. Wer ein System widerlegen will, hat man in Hegel's Schule öfter gesagt und sogar gefordert, muss ihm angehört haben, damit er ihm sein Recht gebe und es als Moment in die höhere Wahrheit erheben könne. Die Geschichte der Philosophie soll nach einem Gesetze der Dialektik nur insofern von einem Systeme zum andern übergehen, als das eine aus dem andern hervorgeht. In diesem Sinne lag es der modernen Auffassung nahe, Leibniz erst durch Cartesius und Spinoza durchzuschicken, ehe er Leibniz wurde. Es ist wichtig, über ein so wesentliches Stadium seiner Bildung ins Klare zu kommen, damit nicht, wie es schon geschehn ist, seinen Gedanken eine falsche Folie untergelegt werde.

Guhrauer hat gegen die Ansicht, dass Leibniz einmal Spinozist gewesen, Einsage gethan und namentlich gezeigt, dass in jener Schrift von Spinozismus keine Rede sei, vielmehr unter andern eine für spinozisch gehaltene Stelle wörtlich dem Cartesius entlehnt worden [1]). Erdmann hält indessen im Ganzen die Vermuthung fest [2]) und Guhrauer bestreitet sie von Neuem [3]), indem er ihr den Cartesianismus des Leibniz entgegenstellt.

Wer Leibnizens raschen Entwickelungsgang erwägt, behält kaum einen Zeitpunkt übrig, in welchen er den ver-

1) *Quaestiones criticae ad Leibnitii opera philosophica pertinentes.* p. 3. sqq. p. 15.

2) Erdmann in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. Novb. 1842. N. 97.

3) G. E. Guhrauer: Leibnitz's *animadversiones ad Cartesii principia philosophiae* aus einer noch ungedruckten Handschrift. S. 1 ff.

meintlichen Spinozismus hineinschieben könnte. Wir haben noch kürzlich in dem Anhang zu dem Briefwechsel mit Arnauld für die frühe Reife seines Geistes ein neues Zeugniss empfangen [1]). Leibniz hat den ersten Brief an Arnauld im Jahre 1671 geschrieben. Er ist kaum 25 Jahre alt und schon sind die Keime seiner eigenthümlichen Gedanken da. Den eben (1670) herausgekommenen *tractatus theologico politicus* verwirft er nicht undeutlich, wenn auch in indirecter Anführung [2]), und doch wäre dies historisch die erste Quelle, aus welcher Leibniz hätte Spinozismus schöpfen können. Das eigentliche System des Spinoza, seine Ethik, erschien erst 6 Jahre später. Es hiesse eine fallende Hypothese durch eine neue stützen, wollte man annehmen, dass Leibniz, um in jungen Jahren Spinozist sein zu können, früh auf Umwegen z. B. durch Oldenburg von Spinoza's Philosophie Kenntniss erhalten. Zu einer solchen Annahme fehlen die historischen Spuren; und so früh, als dazu nöthig wäre, könnte es auch nicht geschehn sein. Wir übergehn, was Leibniz vielfach gegen Spinoza erinnert, da es für die vorliegende Frage kein schlagendes Datum ist. Sonst zeigen auch die aus Leibnizens Handexemplar von Spinoza's Ethik abgedruckten Randbemerkungen [3]) sogleich in Hauptpunkten den kritischen Gegner z. B. in der Aufhebung des Zweckbegriffs.

---

1) Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Herausgegeben von C. L. Grotefend. Hannover 1846. S. 137 ff.

2) Briefwechsel S. 139. 147.

3) Schulze in den Göttinger Anzeigen 1830. Aug. N. 128. Das Exemplar ist die erste Ausgabe (1677), und es ist möglich, dass die Bemerkungen entstanden, als Leibniz die Ethik zuerst las.

Indessen glaubt man für Leibnizens engeres Verhältniss zu Cartesius und Spinoza in der Schrift *de vita beata* ein litterarisches Denkmal zu besitzen. Es muss daher erst feststehen, woher sie stammt und was sie will, ehe man in der Frage weiter vorrückt.

Wir versuchen zunächst den Inhalt der Schrift kurz zu bezeichnen, so weit sich die kurz zusammengezogenen und knapp verbundenen Sätze überhaupt kürzen lassen.

Zum glückseligen Leben (*vita beata*), heisst es im Eingang, gehört erstens die möglich beste Erkenntniss dessen, was zu thun und zu meiden ist, Weisheit (*sapientia*), zweitens die Festigkeit, das richtig Erkannte gegen die Hindernisse der Leidenschaften und Begierden zu behaupten und auszuführen (*virtus*), endlich Zufriedenheit mit dem durch vernünftiges Handeln Erreichten, so dass wir nichts begehren, was schlechthin ausser unserer Gewalt liegt (*animi tranquillitas*).

Diese drei Tugenden (*sapientia*, *virtus*, *animi tranquillitas*) werden in drei Abschnitten ausgeführt und in dem Schluss (*epilogus*) zur edeln Gesinnung (*generositas*) zusammengefasst.

I. Die Weisheit stützt sich auf klare und deutliche Erkenntniss als einzigen Maassstab des Wahren und Gewissen, auf Freiheit von übereiltem Urtheil, auf Ueberblick und Theilung der Schwierigkeiten, auf Fortschritt der Gedanken vom Einfachen zum Zusammengesetzten, auf Anordnung dessen, was nach innerer Verwandtschaft in seiner Folge nicht bestimmt wird, unter Gesichtspunkte des Verstandes, endlich auf Erschöpfung der Mittelbegriffe und der Schwierigkeiten. Man übe diese logischen Bedingungen zunächst in leichtern Fragen, namentlich in den mathematischen, und gehe dann zur wahren Philosophie über, deren Wurzel die Metaphysik ist, bis sie durch den Stamm der Physik hindurch sich

in die Zweige der Mechanik, Medicin und Ethik ausbreitet. Beim Studium kommt es auf kluge Vertheilung der Zeit zwischen Beschäftigungen mit der Einbildungskraft, Beschäftigungen mit dem reinen Verstand und endlich der Erholung an.

II. Die Festigkeit (*de virtute*). Um den Willen zur Festigkeit zu stärken, sind folgende Bemerkungen wichtig.

1. Wenn der Wille nur insofern bestimmt wird, als ihm der Verstand etwas als gut oder böse darstellt, so reicht es hin, immer richtig zu urtheilen, um immer richtig zu handeln.

2. Wenn wir immer das thun, was wir für das beste halten, so können wir keine Reue empfinden, auch wenn es misslingen sollte.

3. Wir dürfen nicht urtheilen, so lange uns Leidenschaften bewegen; denn während der Leidenschaften täuschen die Vorstellungen, da sie uns den Gegenstand der Begierde vergrössern und das Gegentheil verkleinern. Daher müssen wir, wenn unser Blut aufwallt, gegen die Bilder, die sich dem Geiste darbieten, Misstrauen haben.

4. Wir müssen uns als Theile eines grössern Ganzen denken, um aus der That für dasselbe die rechte Lust zu empfinden. Ja, eine Handlung für andere ist insofern oft auch unser Vortheil, als Gefälligen ihre Gefälligkeit selbst von solchen vergolten wird, welchen sie nicht zu Gute kam.

5. Es wird empfohlen, die Sitte des Landes zu berücksichtigen, nicht Extremen der Meinungen zu folgen und uns vor unabänderlichen Versprechungen zu hüten.

6. Es wird auf die Verbindung zwischen Vorstellung und begleitendem körperlichen Zustande aufmerksam gemacht; sie werde durch Gewöhnung stärker; aber inwie-

fern sie gelöst und eine andere Verbindung hervorgebracht werden könne, liege darin die Möglichkeit der Herrschaft über die Leidenschaft. Wir müssen in ruhigem Zustande der Seele das Gute und Böse betrachten, was uns im Laufe des Lebens treffen kann, um es richtig zu beurtheilen, und müssen eine solche klare und deutliche Vorstellung durch häufiges Nachdenken zur bleibenden Natur machen.

III. Die Zufriedenheit (*de animi tranquillitate*). Um die Zufriedenheit zu erwerben, kommt es auf die Richtung unserer Wünsche an.

1. Wir müssen zwischen dem, was von uns abhängt und nicht von uns abhängt, unterscheiden, und was von uns abhängt, nur dann mit heissem Wunsch erstreben, wenn es uns vollkommen machen kann, uud uns vergegenwärtigen, dass, was nicht von uns abhängt, von Ewigkeit durch die Vorsehung bestimmt ist.

2. Der Weise entzieht sich der Herrschaft des Geschickes und es ist seine Lust, demselben sich nach der Vernunft entweder zu widersetzen oder zu überlassen.

3. Wir müssen der Natur unsers unvergänglichen Geistes und seiner Freuden eingedenk sein.

4. Der Gedanke Gottes und der Vorsehung giebt Beruhigung. Beide werden dabei kurz nachgewiesen.

5. Lust entspringt aus den Thätigkeiten, durch welche wir uns vervollkommnen; daher bringt Besiegung von Schwierigkeiten, überhaupt die Tugend die höchste Lust.

Schluss. Werden richtige Erkenntniss, Festigkeit und Zufriedenheit bleibend, so erzeugen sie die edle Gesinnung (*generositas*), welche bewirkt, dass der Mensch sich richtig schätzt. Eine solche hat die rechte Demuth und den rechten Muth.

Der Ueberblick verräth schon den Mangel eines fortgehenden Zusammenhangs und das Abgerissene und Lose

in der Verbindung. Es muss namentlich im ersten Abschnitt auffallen, dass da, wo es sich um praktische Weisheit handelt, alles Gewicht auf logische Regeln und auf Dinge gelegt wird, die lediglich der theoretischen Erkenntniss angehören. Ueberhaupt fällt der Stil auf. Man vermisst jene gebundene und doch nicht ohne leichte Bewegung verschlungene Weise, welche Leibniz eigen ist. Die Sätze erscheinen oft nur als äusserlich an einander geschoben, ohne dass die darin ausgedrückten, aus einander liegenden Gedanken durch Zwischenglieder vermittelt sind, z. B. S. 72. *porro haec philosophia* u. s. w. *utile autem erit* u. s. w. Solche Mängel werden da schwer vermieden, wo man, anstatt die eigenen Gedanken aus der Einheit ruhig zu entwickeln, fremde Meinungen mit fremden Worten zusammensetzt. Mehr ist aber in dieser Schrift nicht geschehen; denn der ganze Text löst sich bei näherer Untersuchung in lauter zusammengefügte Bruchstücke der verschiedensten cartesischen Schriften auf.

Cartesius schrieb an die Königin Christina von Schweden einen berühmten Brief über das höchste Gut (epist. I, 1). Es reihen sich daran einige Briefe an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz (epist. I, 4 ff.), in welchen Cartesius an Seneca's Schrift *de vita beata* die eigenen Gedanken über diesen Gegenstand anknüpfte. Hier liegt das Thema unserer leibnizischen Schrift und zugleich die erste Quelle des Inhalts. Leibniz hat an andern Orten bemerkt, dass die Ethik des Cartesius mit der stoischen Lehre verwandt sei. Es trifft dies einen grossen Theil der vorliegenden Schrift.

Im vierten Briefe des ersten Buchs giebt Cartesius den Begriff des glückseligen Lebens, und zwar denselben, den Leibniz voranstellt, und bestimmt den Weg zu diesem Ziele in denselben Regeln, die Leibniz in den

Namen der Weisheit, Festigkeit und Zufriedenheit zusammenfasst (*sapientia*, *virtus*, *animi tranquillitas*). Leibnis thut im Folgenden nichts Anderes, als dass er diesen ethischen Entwurf im cartesischen Sinne und mit cartesischen aus andern Stellen entliehenen Worten ausführt. Er stellt aus der logischen, metaphysischen und psychologischen Lehre des Cartesius die Bestimmungen zusammen, welche die Weisheit, Festigkeit und Zufriedenheit bedingen und befasst darin ihr ethisches Wesen, grossentheils in der Weise von Maximen und Regeln.

Die Stellen sind aus den verschiedensten Schriften des Cartesius zusammengebracht und verflochten. Der Beweis wird am besten durch eine Gegenüberstellung des leibnizischen Aufsatzes und der zusammengesetzten Stellen geführt, damit alle Zweifel schwinden, als ob in der Schrift noch etwas Anderes von Leibnizens Hand übrig bleibe, als die künstliche Mosaikarbeit.

Die Citate aus dem Cartesius sind der Amsterdamer Quartausgabe von 1682 ff. entnommen.

Leibniz.	Cartesius.
Vita beata est, animo perfecte contento ac tranquillo frui;	*— vivere beate nil aliud est quam animo perfecte contento et tranquillo frui* (epist. I, 4. p. 6).
ad quam acquirendam necesse est ut quilibet	
1. *Conetur ingenio suo quam poterit optime uti ad ea, quae in vitae casibus facere vel fugere debeat, cognoscenda; breviter: ut assidue quid dictet ratio cognoscat. Hinc* ***Sapientia.***	*Prima est* (*regula*), *ut conetur ingenio suo quam poterit optime uti ad ea, quae in omnibus vitae casibus vel facere debet vel fugere, cognoscenda* (Ibidem p. 7).

Leibniz.	Cartesius.
2. *Sit semper in firmo ac constanti proposito ea omnia faciendi, quae sua ratio ipsi suadebit, nec passionibus aut appetitibus ab hoc abduci se permittat; breviter: ut cognitum quod in sua potestate est, quicquid ut contrarium affectus suadeat, assequatur; hinc* Virtus.	*Secunda est, ut sit semper in firmo et constanti proposito ea omnia faciendi quae sua ratio ipsi suadebit, nec passionibus suis aut appetitibus ab hoc abduci se permittat; atque huius propositi firmitudinem pro virtute habendam esse existimo* (Ibidem).
3. *Attendat quod, quamdiu ex ratione quantum fieri potest se gerit, bona illa, quibus tunc caret, omnia sint absolute extra suam potestatem, atque hac ratione ipsis non cupiendis assuescat; breviter: ut, assecutus cognita et cum ratione expedita et in potestate existentia, nulla de re conquerendo acquiescat; hinc* Animi tranquillitas.	*Tertia est, ut attendat, quod, quamdiu ex ratione quantum fieri potest se gerit, bona illa, quibus tunc caret, omnia sint absolute extra suam potestatem, atque hac ratione iis non cupiendis assuescat* (Ibidem).
Pars I.	
De sapientia.	
Sapientia est perfecta earum rerum, quas homo novisse potest, scientia, quae et vitae ipsius regula sit et valetudini conservandae artibusque	*per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligi, verum etiam perfectam omnium rerum quas homo novisse potest scientiam, quae et vitae*

Leibniz.	Cartesius.
omnibus inveniendis inserviat. Ut vero discamus recte agere rationem ad detegendas veritates quas ignoramus, sequentes observationes proderunt:	*ipsius regula sit et valetudini conservandae artibusque omnibus inveniendis inserviat.* (Epist. ad principiorum philosophiae interpretem Gallicum als Vorrede vor den Principien S. 1).
1. *Ut nihil unquam veluti verum admittamus nisi quod tam clare et tam distincte rationi nostrae patet, ut nullo modo in dubium possit revocari.*	*Primum erat, ut nihil unquam veluti verum admitterem nisi quod certo et evidenter verum esse cognoscerem, hoc est, ut omnem praecipitantiam atque anticipationem in iudicando diligentissime vitarem, nihilque amplius conclusione complecterer, quam quod tam clare et distincte rationi meae pateret, ut nullo modo in dubium possem revocare.* (de methodo p. 11 u. 12). Leibniz hat die Worte, die in der Schrift *de methodo* Eine Regel bilden, in zwei Vorschriften aufgelöst.
2. *Ut omnem praecipitantiam atque anticipationem in iudicando quam diligentissime vitemus, nihilque complectamur in conclusione amplius quam quod in praemissis continetur.*	
3. *Ut difficultates, quas examinaturi sumus, in tot partes dividamus, quot expedit ad illas commodius resolvendas.*	*Alterum, ut difficultates, quas essem examinaturus, in tot partes dividerem, quot expediret ad illas commodius resolvendas.*

Leibniz.

4. *Ut cogitationes omnes, quas veritati impendimus, certo semper ordine promoveantur, incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut sic paulatim et quasi per gradus ad difficiliorum et magis compositorum cognitionem ascendamus.*

5. *Ut in aliquem etiam ordinem mente ea disponamus, quae se mutuo ex natura sua non praecedunt.*

6. *Ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis tam perfecte singula enumeremus et ad omnia circumspiciamus, ut nihil a nobis omitti certi simus.*

Cum autem usus harum observationum ab exercitatione maxime pendeat, consultum est, ut ad has regulas in usum referendas diu nos in facilibus simplicibusque quaestionibus, cuiusmodi sunt mathematicae, exerceamus, cui

Cartesius.

Tertium, ut cogitationes omnes quas veritati quaerendae impenderem certo semper ordine promoverem: incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut paulatim et quasi per gradus ad difficiliorum et magis compositarum cognitionem ascenderem, in aliquem etiam ordinem illas mente disponendo, quas se mutuo ex natura sua non praecedunt (Ibid. p. 12).

Ac postremum, ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis tam perfecte singula enumerarem et ad omnia circumspicerem, ut nihil a me omitti essem certus. (Ibid. p. 12).

Logicae operam dare debet, non illi quae in scholis docetur — — — verum illi quae docet recte regere rationem ad acquirendum cognitionem veritatum quas ignoramus; quae quia ab exercitatione maxime pendet, con-

Leibniz.

fini utilis Algebra est. Et postquam in veritate harum quaestionum detegenda aliquam facilitatem nacti erimus, serio nos applicabimus verae philosophiae, hoc est studio sapientiae.

Cartesius.

sultum est, ut ad eius regulas in usum referendas diu se in facilibus simplicibusque quaestionibus, cuiusmodi sunt mathematicae, exerceat. Et postquam in veritate harum quaestionum detegenda facilitatem aliquam sibi acquisivit, serio applicare se debet verae philosophiae. (Epist. ad princ. philos. interpretem Gallicum p. 10). *Sapientia, cuius studium philosophia est.* (Ibid. p. 3).

Porro haec philosophia velut arbor est, cuius radices metaphysica, truncus physica, rami ex eo pullulantes omnes aliae scientiae, quae ad tres praecipue revocantur, Mechanicam, Medicinam et Ethicam.

Tota igitur philosophia veluti arbor est, cuius radices metaphysica, truncus physica, et rami ex eodem pullulantes omnes aliae scientiae sunt, quae ad tres praecipuas revocantur, Medicinam scilicet, Mechanicam atque Ethicam. (Ibid. p. 10).

Utile autem erit hunc observare in studiis modum, ut paucas horas iis studiis demus, quae imaginationem exercent, paucissimas illis, quae solo intellectu percipiuntur, reliquum tempus vitae et re-

Cartesius bemerkt in einem Brief an die Prinzessin Elisabeth. I, 30. p. 62.: *Et certe possum ingenue profiteri, praecipuam, quam in studiis meis secutus sum, regulam, et quam puto mihi*

Leibniz.

laxandis sensibus et corporis exercitiis et animi quieti demus: tantum enim abest, ut ingenium nostrum nimio studio perpoliatur, ut contra ab eo obtundatur.

Pars II.

De virtute.

Virtus est vigor quidam mentis, quo ad ea quae bona esse credimus facienda ferimur.

Ut vero discamus certo firmare voluntatem nostram ad dirigendas actiones nostras in eo vitae genere, quod profitemur, sequentes observationes observandae:

1. *Cum voluntas non determinetur ad aliquid persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tanquam bonum vel malum,*

Cartesius.

prae caeteris profuisse in cognitione nonnulla comparanda, fuisse, quod paucissimas singulis diebus horas iis cogitationibus impenderem, quae imaginationem exercent; per annum autem paucissimas iis, quae intellectum solum; reliquum vero tempus sensibus relaxandis et animi quieti dederim.

In dem Briefe des Cartesius an die Königin Christina heisst es (ep. I, 1. p. 2): *Sic virtus non consistit nisi in mentis instituto et vigore, quo ad ea quae bona esse credimus facienda ferimur.*

Quippe cum voluntas non determinetur ad aliquid vel persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tanquam bonum vel ma-

Leibniz.	Cartesius.
sufficiet, si semper recte iudicemus, ut recte semper faciamus.	*lum, sufficiet, si semper recte iudicemus, ut recte faciamus.* (de methodo p. 18).
2. *Quoties circa aliquid, quid revera sit optimum, agnoscere non possumus, illud debemus sequi, quod optimum videtur, vel certe etsi e duobus unum altero verisimilius non appareat, alterutrum tamen eligere.*	*vel etiam interdum* (*cogimur*), *etsi e duobus unum altero verisimilius non appareat, alterutrum tamen eligere* (princip. philos. I, 3. p. 1).
Nec vero est, cur poenitentia ducatur, qui illud fecit, quod optimum esse iudicavit eo tempore quo se ad actionem determinare debuit, quamquam idem postea cum otio secum reputans se errasse iudicet, imo si res felicem non sortiatur successum.	*Mihi videtur etiam non esse cur eum poeniteat, qui illud fecit, quod optimum esse eo tempore iudicavit, quo se ad actionem determinare debuit, quamquam postea idem cum otio reputans se errasse iudicet.* (epistol. I, 8. p. 19).
Nostrarum enim duntaxat cogitationum rei peragi possumus neque porro natura hominis ea est, ut omnia sciat, praeterea etiam optima consilia non semper felicissima sunt.	*et plerumque optima consilia non sunt felicissima.* (epist. I, 11. p. 32 extr.).

Leibniz.	Cartesius.
3. *Ut abstineamus a iudicio ferendo de quacunque re quae nobis exhibetur, quamdiu passionibus et maxime ira agitamur, vel si hoc non fieri possit, ut sequamur rationes contrarias illis, quas passio suggerit, etsi minus validae appareant.*	— *in quibus necessarium est consilium sumi in arena, debet praecipue voluntas ferri in considerandis et sectandis rationibus quae contrariae sunt illis quas passio profert, etiamsi minus validas appareant* (de passion. III, 211. p. 92).
Quoniam affectus bona, quae nobis offerunt, semper maiora repraesentant, quae postea a nobis spe minora deprehendi solent.	*omnes nempe affectus nostros ea bona, ad quorum possessionem quaerendam nos ferunt, maiora nobis repraesentare, quam revera sunt; quin et voluptates corporeas animae voluptatibus semper breviores esse, cumque affuerint, spe nostra semper minores* (epist. I, 17. p. 17 vgl. I, 16. p. 14).
Cum igitur nullam amplius fidem habeamus ei, a quo aliquoties decepti fuimus, licet quam blandissime nobiscum agat, sic nulla tutior contra affectus cautio, quam ut, ubi sentitur ea sanguinis commotio, praemoneri ac meminisse oporteat, omnia quae se imaginationi offerunt, non alio	*remedium generalius et observatu facilius contra omnes excessus affectuum est, quod, ubi sentitur ea sanguinis commotio, praemoneri et meminisse oporteat, omnia quae se*

Leibniz.	Cartesius.
spectare quam ad animae deceptionem augendasque nimium rationes, quae obiectum affectus commendant, aut contrarias debilitandas.	*imaginationi offerunt non alio spectare quam ad animam decipiendam eique repraesentandum rationes, quae inserviunt commendando obiecto passionis suae tanquam longe firmiores quam revera sint, et e contrario debiliores quae eidem improbando serviunt.* (de passion. III, 211. p. 92).
4. *Quod, quamvis quivis nostrum personam constituit aliis diversam, nihilominus cogitare debemus, non posse quempiam per se solum consistere, sed concipi unumquemque debere velut partem universi et huius reipublicae, societatis, familiae, quicum ortu, domicilio, sacramento coniuncti sumus. Hinc enim voluptas nobis erit, omnibus prodesse, quia totius, cuius pars sumus, bonum privato bono debet anteponi.*	*quod, quamvis quivis nostrum personam constituat ab aliis diversam, et cuius proinde res ab orbis reliqui rebus aliquo modo divisae sunt, nihilominus cogitare debeamus, non posse quempiam per se solum subsistere, et revera nos esse ex partibus universi unam, et potissimum unam ex terrae partibus, huius videlicet politiae, societatis, familiae, quicum domicilio, sacramento, nativitate coniuncti sumus; totius autem, cuius pars sumus, bonum privato bono debet anteponi.* (epist. I, 6. p. 16).

Leibniz.	Cartesius.
Quin et hoc nostra quoque intererit; certum est enim eos, qui officiosi habentur, multa etiam ab aliis, etiam quibus non profuerunt, amica officia accipere, laboresque quos in aliorum gratiam suscipiant, minores esse quam commoda quae ex eorum amicitia percipiunt. Non enim exspectantur a nobis nisi officia ea, quae commode possumus praestare, neque alia ab aliis exspectamus; saepe tamen fieri potest, ut quod aliis minimo constat, nobis maxime prosit, imo et vitam servare possit.	*— quod plerumque videamus eos qui officiosi audiunt, multa etiam ab aliis, imo et ab iis quibus nunquam profuerunt, amica officia accipere, quae, si diversi ingenii haberentur, non acciperent; laboresque, quos in aliorum gratiam suscipiunt, minores esse quam commoda, quae ex eorum quibus noti sunt, amicitia percipiunt. Non enim exspectantur a nobis nisi officia ea quae commode possumus praestare, neque ultra ab aliis exspectamus; sed saepe fit ut quod illis minimi constat, nobis maxime prosit, imo et nobis vitam servare possit.* (epist. I, 10. p. 29).
5. *Sunt quaedam res in quibus vulgi exemplo potius et consuetudine, quam ulla certa ratione ducimur; unde fit, ut illud idem quod nobis maxime placuit ante decem annos et forte post decem annos rursum pla-*	

Leibniz.	Cartesius.
cebit, nunc displiceat et hinc quicquid ab hominum moribus abludat, statim pro ridiculo atque inepto habeatur. Erunt proinde examinandi sigillatim locorum, in quibus degimus, mores, ut exploratum habeamus quousque sunt imitandi, ne cum agendum erit unquam dubii simus; sola enim dubitatio aegritudinem et poenitentiam parit.	*His nihil est quod addam, nisi quod examinandi sint sigillatim locorum in quibus degimus mores, ut exploratum habeamus quousque imitandi sint; et quanquam certas de omnibus demonstrationes habere nequeamus, debemus tamen nos determinare, easque de rebus, quae usu veniunt, opiniones amplecti, quae nobis verisimillimae videantur, ut, cum agendum erit, nunquam dubii simus; sola enim dubitatio aegritudinem et poenitentiam parit.* (epist. I, 7. p. 17).
Videndum autem, ut nos gubernemus iuxta opiniones quam maxime moderatas et ab omni extremitate remotas.	*Prima erat* (*regula*), *ut* — — — — *me in ceteris omnibus gubernarem iuxta opiniones quam maxime moderatas, atque ab omni extremitate remotas.* (de methodo 3. p. 14).
Unde aliis quoque indicabimus non optima in se ac perfectissima, sed ipsis	

Leibniz.

utilissima, ac captui audientium accommodata, ne nosmet ipsos prostituamus. Nostra enim maxime interest (ad aliquos certe usus) a vulgo, sine quo vivere non possimus, aestimari.

Cavendum etiam, ne promissionibus facile nobis libertatem mutandae postea voluntatis adimamus; omnia enim in mundo vicissitudinibus obnoxia sunt, ita ut, quod hodie optimum, brevi, mutato rerum statu, pessimum censeri possit. Nec denique in publicis aliquid reformare tentemus; nihil enim a vulgo aegrius fertur, quam eorum mutatio quibus assuevit. Caeterum certo nobis persuasum esse debet, vias iustas et honestas esse omnium tutissimas et utilissimas, maximamque omnium esse astutiam, nulla astutia uti.

6. *Tam arctam esse unionem inter animam et cor-*

Cartesius.

Et quidem inter extremas vias, sive, ut ita loquar, inter nimietates, reponebam promissiones omnes, quibus nobismet ipsis libertatem mutandae postea voluntatis adimimus. (de methodo 3. p. 15).

— *esse maximam astutiam nulla prorsus astutia uti.* (epist. I, 10. p. 29).

Zu vergleichen ist:

Primae autem corporis dispositiones, quae statim

Leibniz.	Cartesius.
pus, ut cogitationes illae, quae aliquos corporis motus ab ineunte aetate comitatae sunt, illos etiam nunc comitentur.	*ab ortu cogitationes nostras sic comitatae sunt, debuerunt sine dubio arctius cum illis iungi, quam illae quae eas postmodum comitantur.* (epist. I, 35. p. 72. infr.).
Itaque eosdem motus ab externa quacunque causa in corpore iterum excitatos easdem etiam in anima cogitationes reducere, et vicissim easdem cogitationes recurrentes eosdem etiam motus denuo producere.	— *ut easdem dispositiones in illo alias redeuntes eandem in animam cogitationem reducant, et vicissim ut eadem cogitatio recurrens praeparet corpus ad eandem dispositionem accipiendam.* (epist. I, 35. p. 72).
Prodest tamen scire, quod licet hi motus animi et corporis natura et consuetudine sic iuncti sint, posse tamen per habitum separari et iungi aliis valde differentibus.	*Prodest etiam scire, quod etsi motus tam glandis quam spirituum et cerebri, qui repraesentant animae certa quaedam obiecta, sint naturaliter iuncti cum iis qui excitant in illa quasdam passiones, possint tamen per habitum inde separari et iungi aliis valde differentibus.* (de passion. II, 50. p. 25).
Unde evidens est, etiam eos ipsos, qui imbecilliores animas habent, posse acquirere imperium absolutissi-	*evidens est, — — eos ipsos, qui imbecilliores animos habent, posse acquirere imperium absolutissi-*

Leibniz.	Cartesius.
mum in omnes suas passiones, si satis industriae adhibeant.	*mum in omnes suas passiones, si sat industriae adhiberetur ad eos instituendos et dirigendos.* (de passion. II, 50. p. 26).
Quae licet initio molestissima videantur, consuetudine tamen sunt dulcissima. Utile autem erit, quamdiu nullis passionibus agitamur, ut nos ipsos exerceamus in considerandis bonis et malis, quae toto vitae nostrae cursu nobis obtingere possunt, iustumque eorum pretium ponderemus, ut deinceps de illis solida iudicia formemus, firmiterque statuamus haec fugere et illa quaerere, non obstantibus cogitationibus aut rationibus novis, quas passiones nobis suggerere possunt.	
Quia enim non possumus ad unum et idem animum perpetuo advertere, hinc fit, ut quantumcunque clarae et evidentes fiant rationes quae aliquam nobis veritatem suaserunt, mox tamen falsis specie-	*— quia non possumus ad unum et idem animum perpetuo advertere, fieri potest, ut quantumcunque clarae et evidentes fuerint rationes, quae aliquam nobis antehac veritatem suaserunt, postea*

Leibniz.	Cartesius.
bus ab ea credenda abducamur, nisi crebra meditatione in habitum converterimus.	*tamen falsis speciebus ab ea credenda abducamur, nisi longa et crebra meditatione illam menti nostrae ita infixam habeamus, ut in habitum fuerit conversa.* (epist. I, 7. p. 18).
Pars III. ***De animi tranquillitate.*** *Animi tranquillitas est mentis gaudium et satisfactio interna, producens in nobis summam ac solidissimam vitae nostrae voluptatem. Ut autem discamus bene dirigere cupiditatem, ut ad ea paratam se extendat, quae efficiunt, ut ex omnibus laetitia percipiatur, sequentes annotationes erunt observandae:*	Wahrscheinlich aus beiläufigen Aeusserungen zusammengesetzt. vgl. ep. I, 1. p. 2. Z. 11.
1. *Inter res quas desiderare possumus, sunt quae omnino a nobis pendent, quae si ex vera boni cognitione procedant et ad nos perfectiores reddendos faciant, non possunt nimis fervide desiderari, eo quod ea, quae ad bonum tantum tendunt,*	— *quoad res quae ex nobis solis pendent, id est ex nostro libero arbitrio, sufficit scire, eas esse bonas, ut non possint nimis fervide desiderari, eo quod sit virtutem sectari res bonas facere quae a nobis pendent, nec possit nimis fervide virtus desidera-*

Leibniz.	Cartesius.
quo vehementiora eo meliora;	*ri.* (de passion. II, 144. p. 64).
quae vero nullo modo a nobis pendent quantumvis bona queant esse, nunquam fervide appetenda sunt, non solum quia possunt non inveniri et eo magis cruciare quo vehementius ea concupiverimus, verum praecipue quia occupando nostras cogitationes mentem studiumque nostrum abducant ab illis rebus, quarum acquisitio pendet a nobis; proderit quoque hic, si nobiscum reputemus, quod, exceptis illis rebus, quas Deus per suum decretum a nostro libero arbitrio dependere voluerit, impossibile sit, aliquid provenire alio modo quam ab aeterno determinavit haec providentia,	*Quod ad ea quae nullo modo a nobis pendent, quantumvis bona queant esse, nunquam fervide appetenda sunt: non solum quia possunt non evenire, et ita nos eo magis cruciare quo vehementius ea concupiverimus, verum praecipue quia occupando nostras cogitationes, abducunt studium nostrum a rebus illis quarum acquisitio pendet a nobis. Sunt autem duo remedia generalia contra has vanas cupiditates. Primum est generositas, de qua postea. Secundum est, quod saepe debemus reflectere animum ad providentiam divinam, et cogitare impossibile esse aliquid evenire alio modo quam ab aeterno determinavit haec providentia.* (de passion. II, 145. p. 64).
idque quod sic evenit, ideo optimum ac iustissimum esse, adeo ut non absque gravi errore cupere pos-	*adeo ut absque errore cupere non possimus ut ali-*

Leibniz.	Cartesius.
simus, ut aliter eveniat, nec cum ita accidat tristari, multo minus querimonias hinc instituere.	*ter eveniat.* (de passion. II, 146. p. 65).
Verum quia maior pars cupiditatum nostrarum se extendit ad res, quae totae a nobis non pendent, nec totae ab aliis, debemus exacte distinguere in illis id, quod non nisi a nobis pendet, ut ad id solum nostram cupiditatem protendamus. Et quoad residuum, etsi eius successum censere debeamus fatalem et immutabilem, nec circa illud se occupet nostra cupiditas, considerandae tamen sunt rationes, ex quibus plus vel minus sperari possit, ut inserviant dirigendis nostris actionibus;	*Sed quia maior pars cupiditatum nostrarum se extendit ad res quae totae a nobis non pendent, nec totae ab aliis, debemus exacte distinguere in illis id quod non nisi a nobis pendet, ut ad id solum nostram cupiditatem protendamus. Et quoad residuum, etsi eius successum censere debeamus fatalem et immutabilem, ne circa illud se occupet nostra cupiditas, considerandae tamen sunt rationes ex quibus plus vel minus sperari possit, ut inserviant dirigendis nostris actionibus.* (de passion. II, 146. p. 65).
atque sic fit, ut, quoniam desideriorum nostrorum impletio non nisi a nobis pendet, semper nobis plenam satisfactionem dare possint.	*Et sane cum ita nos exercemus in distinctione fati a fortuna, assuescimus facile in dirigendis nostris cupiditatibus tali modo, ut quoniam eorum impletio non nisi a nobis pendet, semper nobis ple-*

Leibniz.	Cartesius.
	nam satisfactionem dare possint. (de passion. II, 146. p. 66).
2. *Sapientis esse, se fortunae imperio ita subducere, ut licet illis quae sese offerunt commodis amplectendis non desit, tamen putet minime se infelicem, si denegentur,*	— — *et sapientis esse, se fortunae imperio ita subducere, ut licet iis, quae sese offerunt, commodis amplectendis non desit, tamen minime putet se infelicem esse, si denegentur.* (epist. I, 14. p. 37).
atque iis resistendo aut permittendo duplici fruetur voluptate magisque gustabit huius vitae dulcedines, in quibus alius, non recte adhibitis, acerbissima potest ac amara quaeque experiri.	
3. *Consideranda est mentis nostrae (hoc est substantiae quae in nobis conscia est) natura quatenus absque corpore consistet atque illo longe nobilior est et innumerarum quae in hac vita non occurrunt voluptatum capax.*	Vgl. princip. philos. I, 9. p. 2. — *quod venit cognoscendum, est animae nostrae natura, quatenus absque corpore subsistit atque illis longe nobilior est et innumerarum, quae in hac vita non occurrunt, voluptatum capax.* (epist. I, 7. p. 16).
Hinc enim nos ut immortales considerando summa-	*Hinc enim se ut immortales considerando summa-*

Leibniz.

rumque voluptatum capaces, inde autem nos mortalibus et caducis corporibus, multis infirmitatibus obnoxiis, et paucos intra annos perituris, coniunctos esse, equidem nihil omittemus, quo nobis fortunam in hac vita aequam reddamus, de caetero tamen, comparatione aeternitatis, hac vita non magis affici debemus, quam si comoediarum exitum spectemus.

4. *Deum esse cogitemus, hoc est ens summe perfectum, a quo rerum omnium existentia singulis momentis dependet, qui una cogitatione quicquid fuit, est, erit, aut esse potest tuetur, cuius perfectiones sunt infinitae, potestas immensa, decreta infallibilia; hac enim ratione docemur, casus nostros aequo animo accipere utpote a Deo nobis haud temere immissos, et quia verum amoris obiectum est perfectio, si quando mentem nostram ad eius*

Cartesius.

rumque voluptatum capaces, inde autem se mortalibus et caducis corporibus multis infirmitatibus obnoxiis, paucosque intra annos perituris, coniunctos esse, nihil quidem omittunt, quo fortunam sibi in hac vita aequam reddere conentur; sed illa tamen respectu aeternitatis non est illis tanti, quin eius non secus quam comoediarum exitum spectent. (ep. I, 28. p. 58).

— *prima et praecipua* (*veritas*) *est Deum esse, a quo omnia pendent, cuius perfectiones sunt infinitae, potestas immensa, decreta infallibilia: hac enim ratione docemur, casus nostros omnes aequo animo accipere, utpote a Deo nobis haud temere immissos: et quia verum amoris obiectum est perfectio, si quando mentem nostram ad naturam eius speculandam elevamus, nos ad eius amorem naturaliter tam proclives deprehendimus, ut ex nostris etiam*

Leibniz.

naturam spectandam elevamus, nos ad eius amorem tam naturaliter proclives deprehendimus, ut ex nostris etiam afflictionibus gaudium percipiamus, reputantes voluntatem eius impleri hoc ipso quod in illas incidamus.

[*Deum consideremus ut Ens summe perfectum, hoc est cuius perfectiones nullum terminum involvunt, hinc enim clarum fiet, non minus repugnare cogitare Deum* (*hoc est ens summe perfectum*) *cui desit existentia* (*hoc est cui desit aliqua perfectio*), *quam cogitare montem cui desit vallis. Ex hoc enim solo absque ullo discursu cognoscemus Deum existere, eritque nobis non minus per se notum, tam necessario ad ideam entis summe perfecti pertinere existentiam, quam ad ideam alicuius numeri aut figurae pertinere, quod in ea clare percipimus.*

Cartesius.

afflictionibus gaudium percipiamus, reputantes voluntatem eius impleri hoc ipso quod in illas incidamus. (ep. I, 7. p. 16).

— *adeo ut non magis repugnet cogitare Deum* (*hoc est ens summe perfectum*) *cui desit existentia* (*hoc est cui desit aliqua perfectio*) *quam cogitare montem cui desit vallis.* (meditat. V. p. 32).

nec minus clare et distincte intelligo ad eius (*entis summe perfecti*) *naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad eius figurae aut numeri naturam etiam pertinere.* (medit. V. p. 32).

Leibniz.

Unde simul, quisnam Deus sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas, agnascemus; ad ideam enim eius ingenitam tantum respicientes inveniemus providentiae eius incircumscriptam extensionem, per quam una cogitatione quicquid fuit, est, erit aut esse poterit intuetur, decretorum infallibilem certitudinem, quae nequaquam mutari possunt, potentiae immensae vires, quas perspectas habebimus, si de Dei operibus digne statuamus vastamque illam de idea universi ideam habeamus, quam praestantes philosophi veteres novique animo concepere, cogitemusque tantae molis existentiam singulis momentis ab eo dependere. Horum itaque omnium consideratio hominem eorum probe gnarum tanto gaudio perfundet, ut iam satis se vixisse arbitraturus sit, ex quo tales ei cogitationes Deus indulse-

Cartesius.

Sed si insuper attendamus ad infinitudinem potentiae eius, per quam tam multa creavit, quorum pars sumus minima, ad providentiae eius extensionem, qua fit ut unica cogitatione quicquid fuit, est, erit, aut esse potest, intueatur, ad decretorum eius infallibilitatem, quae quanquam liberum nostrum arbitrium non evertant, nequaquam tamen mutari possunt; — — —

harum omnium rerum meditatio hominem earum probe gnarum tanto gaudio perfundet, ut iam se satis vixisse arbitraturus sit, quod eiusmodi cognitiones Deus illi indul-

Leibniz.

rit. Et quoniam verum amoris obiectum est perfectio, si quando mentem suam ad naturam eius speculandam elevat, se ad eius amorem naturaliter tam proclivem deprehendit, ut ex suis etiam afflictionibus gaudium percipiat, reputans voluntatem eius hoc ipso impleri, seque cum illo voluntate sua coniungens tam perfecte eum amat, ut nihil prius habeat in votis, quam ut Dei voluntas fiat.]

Inde fit, ut talia considerans mortem, dolores, aerumnas metuere desinat, cum sciat nihil posse sibi accidere, quod non Deus decreverit divinumque illud decretum tam iustum ac necessarium existimet, tamque se illi subiici debere perspectum habeat, ut etiam cum ab illo mortem aut aliquid mali expectat, etiamsi (quod impossibile est) supponeretur posse, tamen nollet immutare. Sed si mala

Cartesius.

serit, nedum ut erga illum tam iniquus sit et ingratus, ut locum eius occupare cupiat; seque cum illo voluntate sua coniungens, tam perfecte eum amat, ut nihil prius habeat in votis, quam ut Dei voluntas fiat; unde fit ut mortem, dolores, aerumnas metuere desinat, cum sciat nihil posse sibi accidere, nisi quod Deus decreverit; divinumque hoc decretum tantopere amat, tamque iustum et necessarium existimat, habetque ita perspectum se illi subiici debere, ut etiam cum ab illo mortem, aut aliud quid mali expectat, si per impossibilem hypothesim esset penes ipsum, haud vellet tamen illud immutare. Sed si mala aut calamitates non refugit, quippe quae sibi a providentia divina immittantur, certe longe minus bona repudiat, licitasque voluptates, quibus in hac vita frui potest, cum ab eadem etiam providentia proficiscan-

Leibniz.

calamitatesque non refugit, quippe quae sibi a providentia immittuntur, certe longe minus bona repudiat licitasque voluptates, quibus in hac vita frui potest, cum ab eadem providentia proficiscantur, atque ita dum bona laetus amplectitur, malorum omnium metu vacuus, suo in Deum amore beatur.

5. *Ut accurate constet quanti sit quidlibet ad beatitudinem nostram, attendendum est, ex quibusnam causis voluptas nostra oriatur; huius enim potissimum rei cognitio virtutis exercitium facilius efficere potest. Sciendum est itaque, omnes animae nostrae actiones, quae aliquid nobis perfectionis acquirunt, secundum virtutem esse, totam autem voluptatem nostram positam esse in perfectionis alicuius nostrae conscientia, quo posito sequitur, nullam unquam virtutem*

Cartesius.

tur; atque ita dum bona laetus amplectitur, malorum omnium metu vacuus, suo in Deum amore perfecte beatus efficitur. (epist. I, 35. p. 75).

Sed ut accurate constet quanti sit quidlibet ad beatitudinem nostram, attendendum est quibusnam ex causis voluptas nostra oriatur, huius enim potissimum rei cognitio virtutis exercitium facilius efficere potest. Omnes porro animae nostrae actiones quae aliquid nobis perfectionis acquirunt, secundum virtutem sunt, tota autem nostra voluptas posita est tantum in perfectionis alicuius nostrae conscientia. Sic nullam unquam virtutem exercere possumus, hoc est, nunquam possu-

Leibniz.	Cartesius.
exerceri posse, hoc est nunquam fieri posse a nobis quod ratio dictat, quin id nos voluptate profundat.	*mus agere id quod nostra nobis ratio agendum suadet, quin id ipsum nos voluptate perfundat.* (ep. I, 6. p. 13).
Unde possibile est ex labore et cura multo maiorem quam ex risu et quiete voluptatem percipi.	*Sic etiam potest ex fletu et labore multo maior quam ex risu et quiete voluptas percipi.* (ep. I, 8. p. 20).
Sic etiam quo difficiliores superatu sunt affectus nostri, hoc maiore animum voluptate implent; est enim menti maximo oblectamento, suas ita vires experiri.	— *molesti quidem sunt* (*corporis pravi habitus*) *sed tamen superabiles imo et eo maiori voluptate animum perfundunt, quo superatu difficiliores fuerint.* (ep. I, 6. p. 13).
Sic denique generatim oblectatur mens persentiscendo affectus in se qualescunque commoveri, modo maneat eius in illos imperium.	*et generatim oblectatur persentiscendo affectus in se qualescunque commoveri, modo maneat eius in illos imperium.* (ep. I, 8. p. 20).
Nulli quoque hinc eventus adeo tristes sunt, et vulgi iudicio absolute mali, ex quibus non rationis ope aliquid utilitatis percipi possit, quique ullum habere possint nocendi animae nostrae vim, modo satis semperque habeant apud se unde con-	— — — — *certum est omnes tumultus qui aliunde veniunt nullam vim habere nocendi animae no-*

Leibniz.	Cartesius.
tenta sit, sed potius augere eius laetitiam, si observet, se ab illis laedi non posse, quod facit ut magis agnoscat perfectionem suam.	*strae, modo satis semper habeat apud se unde contenta sit, sed potius augere eius laetitiam, eo quod observans se ab illis laedi non posse, id ei ad suam perfectionem cognoscendam inserviat.* (de passion. II, 148. p. 67).
Verum cum voluptates corporis sint quae, imaginationi se confuse offerentes, apparent saepe longe maiores quam revera sunt, praesertim antequam possideantur, quae malorum omnium omniumque in vita errorum origo est, observandum (ne specie illarum decipiamur) voluntatem (?) *ex magnitudine perfectionis illam producentis esse aestimandam.*	*Hae autem* (*voluptates*) *imaginationi se confuse offerentes, apparent saepe longe maiores, quam revera sunt, praesertim antequam possideantur; id quod malorum omnium omniumque vitae errorum origo est. Nam iuxta rationis regulam quaelibet voluptas ex magnitudine perfectionis illam producentis esset metienda; atque ita eas quarum causae nobis clare cognitae sunt, solemus aestimare.* (ep. I, 6. p. 13 f.).
Ut itaque anima nostra perfecte contenta sit, nihil aliud debet quam virtutem exacte sectari; quicunque enim ita agit, ut conscientia sua exprobrare ei nequeat, ipsum un-	*Ut autem anima nostra ita contenta sit, nihil aliud debet quam virtutem exacte sectari. Quicunque enim ita vixit, ut conscientia sua exprobrare ei nequeat ipsum un-*

Leibniz.

quam neglexisse ea facere, quae meliora iudicavit (quod est sectari virtutem), inde habet satisfactionem, quae tam potens est ad efficiendam felicitatem, ut violentiores etiam affectuum motus nunquam sat habeant virium ad turbandam animi tranquillitatem.

Epilogus.

Haec in habitum conversa generant generositatem, quae efficit, ut homo se existimet quantum potest legitime. Haec autem in eo consistit, partim ut norit nihil revera suum esse excepta hac libera dispositione suarum voluntatum, nec se laudari aut vituperari debere nisi quod illa bene aut male utatur, partimque quod sentiat in se ipso firmum ac constans propositum ea bene utendi, id est nunquam carendi voluntate, suscipiendi et exequendi omnia quae iudicaverit meliora esse, quod

Cartesius.

quam neglexisse ea facere quae meliora esse iudicavit, (quod hic voco sectari virtutem) inde percipit satisfactionem, quae tam potens est ad eum felicem reddendum, ut violentiores motus affectuum nunquam sat habeant virium ad turbandam tranquillitatem animae ipsius. (de passion. II, 148. p. 67).

Sic credo veram generositatem quae efficit, ut homo se existimet quantum potest legitime, in eo solum consistere, partim quod norit nihil revera suum esse excepta hac libera dispositione suarum voluntatum, nec cur debeat laudari vel vituperari, nisi quod illa bene vel male utitur; partim quod sentiat in se ipso firmum et constans propositum ea bene utendi, id est nunquam carendi voluntate suscipiendi et exequendi omnia quae iudicaverit meliora esse, quod est perfecte sequi virtu-

Leibniz.	Cartesius.
est perfecte sequi virtutem. Qui hoc de se norunt et sentiunt, illi sibi facile persuadent, singulos alios homines idem de se ipsis sentire aut sentire posse, quoniam in eo nihil est, quod ab alio et non ab ipsis pendeat. Idcirco neminem unquam contemnent, et etsi videant alios admittere sphalmata, quae ostendunt eorum imbecillitatem, sunt tamen proniores ad eos excusandos, quam carpendos, et ad credendum, eos potius ex notitiae quam bonae voluntatis defectu peccare, et quamvis odio habeant vitia, non ideo tamen oderunt eos, quos illis vident obnoxios, sed solum eorum miserentur. Ac prout non se putant multo inferiores iis, qui plura bona aut honores possident, aut qui ingenio, eruditione, formave praepollent, vel alios caeteros superant in aliis quibusdam perfectionibus, ita nec se multo superiores	*tem.* (de passion. III, 153. p. 69). *Qui hoc de se norunt et sentiunt, sibi facile persuadent singulos alios homines idem de se ipsis sentire, quoniam in eo nihil est quod ab alio pendeat. Idcirco neminem unquam contemnunt, et quamvis saepe videant alios ea admittere sphalmata quae ostendunt ipsorum imbecillitatem, sunt tamen proniores ad eos excusandos quam carpendos, et ad credendum eos potius ex notitiae quam bonae voluntatis defectu peccare.* (de passion. III, 154. p. 69). *et quamvis odio habeant vitia, non ideo tamen oderunt eos, quos illis vident obnoxios, sed solum eorum miserentur.* (de passion. III, 187. p. 82). *Ac prout non se putant multo inferiores iis qui plura bona aut honores possident, aut qui ingenio, eruditione, formave praepollent, vel alios caeteros superant in aliis quibus-*

Leibniz.

existimant iis, quos similiter in his praecellunt, quod haec omnia illis videantur haud magna consideratione digna prae bona illa voluntate, ex qua sola se aestimant.

Ac sic generosiores solent humiliores quoque esse; humilitas autem consistit in ea reflexione, quam facimus super infirmitatem nostrae naturae, et errores quos olim potuimus et deinceps possumus committere, qui non minores sunt iis qui ab aliis committi possunt, efficitque, ut nos nemini praeferamus, reputantes caeteros qui pollent nobiscum suo libero arbitrio aeque bene ac nos eo posse uti.

Qui hoc modo generosi sunt, naturaliter ad magna patranda feruntur, sic tamen, ut nihil suscipiant, cuius se non ca-

Cartesius.

dem perfectionibus, ita nec se multo superiores existimant iis quos similiter praecellunt, quod haec omnia ipsis videantur haud magna consideratione digna, prae bona illa voluntate ex qua sola se existimant. (de passion. III, 154. p. 69).

Atque sic generosiores solent quoque humiliores esse, et humilitas honesta consistit solum in ea reflexione quam facimus super infirmitatem nostrae naturae, et errores quos olim potuimus commisisse aut deinceps possumus committere, qui non minores sunt iis qui ab aliis committi possunt; efficitque ut nos nemini praeferamus, reputantes pariliter caeteros qui pollent nobiscum suo libero arbitrio, aeque bene ac nos illo posse uti.

Qui hoc modo generosi sunt, naturaliter ad magna patranda feruntur; sic tamen ut nihil suscipiant cuius non se ca-

Leibniz.

paces sentiant, et quoniam nihil magis reputant quam bene facere aliis hominibus proprio saepe commodo contemto, hic perfecte humani, affabiles, officiosi erga unumquemque sunt. Affectibus autem suis, sed inprimis invidiae ac zelotypiae dominantur, quod reputent nihil cuius acquisitio a se non pendeat tanti esse, ut multum debeat exoptari, et odia erga homines quia omnes aestimant, et metui, quod fiducia propriae virtutis sint securi, et irae, quod parvi pendentes quaecunque pendent ex aliis, nunquam tantum concedant suis adversariis, ut se ab illis laesos agnoscant. Denique numquam querelas ducunt neque enim perfecte contentus est, qui habeat adhuc, de quo conqueratur.

Cartesius.

paces sentiant. Et quoniam nihil maius reputant quam bene facere aliis hominibus, et proprium commodum ideo contemnere, semper perfecte humani, affabiles et officiosi erga unumquemque sunt. Ac praeterea absolute dominantur suis affectibus, specialiter cupiditatibus, zelotypiae, et invidiae: quod reputent, nihil cuius acquisitio a se non pendeat tanti valere ut multum debeat exoptari; et odio erga homines, quia eos omnes existimant, et metui, quod fiducia propriae virtutis fiant securi, et denique irae, quod parvi pendentes quaecunque pendent ex aliis, nunquam tantum concedant suis adversariis ut se ab illis laesos agnoscant. (de passion. III, 155. 156. p. 69. sqq.).

Auf diese Weise stammt das Material der Schrift *de vita beata* aus den verschiedensten Büchern des Cartesius und die Stellen sind nicht ohne Gewalt zu einem ungelenken Leib gegliedert. Der Verf. hat es sich, wie es scheint, zu einem Gesetz gemacht, den Cartesius nur

in eigenen Ausdrücken reden zu lassen. Daher werden nicht selten aus entlegenen Orten Aeusserungen zusammengebracht, ja selbst in Einen Satz zusammengekoppelt. Hie und da ist der grammatische Ausdruck gebessert, wie II. §. 4., auch wol der Ausdruck geschärft, wie III. §. 5., oder eine specifische Vorstellung des Cartesius, wie I. §. 6. (*motus tam glandis quam spirituum et cerebri*) gemieden. Aber die Abweichungen sind unerheblich und nach Cartesius lassen sich einige Fehler, welche sich in dem Text der Schrift finden, sicher verbessern, z. B. S. 222, Z. 4: profundat in perfundat, S. 223, Z. 18: voluntatem in voluptatem. Ausser den Uebergängen bleiben kaum einige Sätze übrig, die sich nicht aus Cartesius nachweisen lassen. Wem daran liegt, auch diese kleinen Lücken zu füllen, der findet das Vermisste sicher noch in einem Winkel der Werke des Cartesius.

Wenn Leibniz in der Schrift *de vita beata* das articulirt hat, was dem Keime nach in den drei Regeln enthalten ist, welche Cartesius in dem Briefe an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz gegeben: so ist zwar der Abschluss (*epilogus*) dort nicht angedeutet, wenn auch eine Veranlassung dazu im 6. Briefe (I, 6. p. 14) gefunden werden kann. Indessen hat Leibniz ihn durchaus im Sinne des Cartesius gebildet, wie aus dem erhellt, was Cartesius in der Schrift *de passionibus* über den Grund der *generositas* sagt.

So hat denn Leibniz in dieser Schrift die ethische Ansicht des Cartesius nach dem Motiv jenes Briefes und mit Cartesius eigenen Worten skizzirt. Die Schrift ist eine Sammlung und Zusammenreihung zerstreuter Stellen, die sich theils in Briefen und Vorreden, theils in der Schrift über die Methode und in den Meditationen, theils in den Principien der Philosophie und den Büchern *de passionibus* finden. Gedanken und Ausdrücke, obwol

aus ihrem Zusammenhang gerissen, sind sammt und sonders cartesisch, und werden nur darum zu einem neuen Ganzen zusammengefügt, um einen Grundgedanken des Cartesius auszuführen.

Wird dies erkannt, so hört die Schrift auf, so zweideutig zu sein, als sie bisher erschien. Leibniz selbst tritt aus ihr ganz zurück; er giebt nichts von sich und aus dem Seinigen, und leiht ihr, wenn irgend möglich, nicht einmal einen untergeordneten Ausdruck.

Es war Leibnizens Weise, indem er Philosophisches las, es auszuziehen und zusammenzufassen. Die Königl. Bibliothek zu Hannover besitzt davon in seinem Nachlasse merkwürdige Beispiele, namentlich Ueberblicke über Plato's Phaedon (1676), über Epictets Enchiridion, über einige Bücher der Ethik des Spinoza, dessen Schrift *de intellectus emendatione*, über Poiret's *cogitationes de Deo, anima, malo* nach der zweiten Ausgabe (1685). Aus Arbeiten solcher Art ist wahrscheinlich der Aufsatz *de vita beata* entstanden, da sich darin dieselbe Weise, nur abgeschlossener und kunstreicher, offenbart.

Ueber die Zeit der Abfassung lässt sich nichts bestimmen. Dass der Aufsatz früh und in die Zeit unentschiedener Entwicklung falle, hat man nur angenommen, weil man den Inhalt für Leibnizens eigene Lehre hielt, aber die darin erkannten cartesischen und vermeinten spinozischen Elemente mit dem eigentlichen Leibniz nicht zu reimen wusste.

Diese Schrift, die ausser einer sehr unbestimmten Stelle in den *nouveaux essais sur l'entendement humain* (I, 1. p. 206. ed. Erdm.) für den einstigen Spinozismus des Leibniz allein zum Zeugniss diente, muss nunmehr aufhören, einer solchen den historischen Bestand trübenden Hypothese Vorschub zu leisten. Es ist auch nicht ein Atom Spinozismus darin; alles ist bis in die letzten

Fasern hinein ächt cartesisch. Der Aufsatz ist ganz und gar aus Cartesius zusammengesetzt, wie eine ausgelegte Arbeit nach einer empfangenen Vorzeichnung. Daher darf man nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Die Schrift beweist nicht nur nicht, dass Leibniz Spinozist gewesen, sondern ebenso wenig, dass er, was Guhrauer will [1]), einmal Cartesianer war. Sie steht, wie eine historische Darstellung, neutral da. So wenig als derjenige Kantianer ist, der in der Geschichte der Philosophie Kant zusammenzufassen und mit dessen eigenen Worten zur Anschauung zu bringen weiss: so wenig beweist die Schrift *de vita beata*, dass Leibniz zur Schule des Cartesius gehörte. Allerdings scheint Leibniz auch auf den Inhalt ein Gewicht gelegt zu haben, da sich in dem Nachlass die Schrift auch deutsch finden soll und der Anfang derselben kürzlich auch französisch ans Licht gebracht ist [2]). Aber Leibniz braucht dessen ungeachtet kein Cartesianer zu sein, zumal durch die Vergleichung gezeigt ist, dass Leibniz gerade specifische Vorstellungen des Cartesius weggelassen hat. Ohne Zweifel studirte Leibniz den Cartesius eifrig; aber wen hätte Leibniz nicht studirt! Ohne Zweifel hat er mit ihm, besonders was die Lehre der *ideae innatae* betrifft, eine innere Verwandtschaft. Aber sein Bildungsgang, von Jacob Thomasius bestimmt, war universeller. Seine Schule war die Geschichte der Philosophie, die gerade Jacob Thomasius in einem grössern Sinne begründete. Leibniz liest die Alten, besonders Aristoteles, auf welchen gleicher Weise Jacob

1) Guhrauer Leibnitz 1846. 1. Thl. Anm. S. 74, „auch zeigen ihn Aufsätze, wie der *de vita beata*, als einen wirklichen Cartesianer".

2) *A. Foucher de Careil lettres et opuscules inédits de Leibnitz précédés d'une introduction.* Paris 1854. S. 241 f.

Thomasius und Erhard Weigel hinführen; er kennt früh die Scholastiker, wie schon seine Dissertation *de principio individui* bewundernswürdig zeigt. In seinen ersten Schriften ist schon bewusster Gegensatz gegen Cartesius. Schon im Jahre 1669, noch nicht 23 Jahre alt, sagt er es rund heraus, dass er nichts weniger als Cartesianer sei [1]). Daher dürfen wir die Sache schwerlich so fassen, dass Leibniz direct aus Cartesius „hervorgegangen", als dem gemeinschaftlichen Stamme, von dem Spinoza nur einen ältern Zweig bedeute und dass Spinoza und Leibniz wie zwei feindliche Brüder Eines gemeinsamen Vaters anzusehen seien [2]). Dadurch würden wir Leibniz in ein engeres Verhältniss zu Cartesius bringen, als nachweislich ist. Die Schrift *de vita beata*, die man am einfachsten als eine rein historische Studie oder als eine für einen äussern Zweck abgefasste Darstellung ansieht, kann dafür keinen genügenden Beleg abgeben.

Dass Leibniz je Spinozist war, ist schon chronologisch so gut als unmöglich; Leibniz stand bereits im 31sten Jahre, als Spinoza's Ethik herauskam; dass er eigentlicher Cartesianer war, ist historisch durch kein

---

1) *Epistola ad Iacobum Thomasium.* p. 48. ed. Erdm.: *Me fateor nihil minus quam Cartesianum esse. — — In Cartesio eius methodi tantum propositum amo; nam quum in rem praesentem ventum est, ab illa severitate prorsus remisit et ad hypotheses quasdam miras ex abrupto delapsus est, quod recte etiam deprehendit in eo Vossius in libro de luce. Quare dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως, quam in meditationibus Cartesii; tantum abest, ut Cartesianus sim.*

2) Guhrauer Leibnitz's *animadversiones ad Cartesii principia philosophiae.* 1844. S. 5. vgl. Leibnizens Biographie. 1846. 1. Thl. Anm. S. 76.

Datum bezeugt. Man darf nicht vergessen, was Leibniz als eine verlorene Bemerkung für sich selbst niedergeschrieben: „Vielleicht war es für mich ein Glück, dass ich ein wenig spät dazu kam, den Cartesius zu lesen; ich habe ihn erst aufmerksam gelesen, als ich schon den Geist voll eigener Gedanken hatte“ [1]). Wir haben keinen Grund, in diese Worte Misstrauen zu setzen. Etwas Anderes ist das Verhältniss des Leibniz zu Cartesius in einzelnen Punkten und es bleibt der Untersuchung offen, was Leibniz seiner Anregung im Einzelnen verdanke und was er ihm entgegensetzt. Aber niemand wird z. B. dadurch ein Pythagoreer, dass er den pythagoreischen Lehrsatz lernt.

---

1) *Leibnitiana ex otio Hannoverano Felleri* b. Dutens VI. p. 304. *Je ne sais si ce n'est pas un bonheur pour moi, que je sois venu un peu tard à la lecture de ce celèbre auteur (Descartes). Je ne l'ai lû avec attention, que lorsque j'avais déjà l'esprit plein de mille de mes propres pensées* u. s. w. Guhrauer Leibnitz. 1846. 1. Thl. Anmerkungen S. 74. Vgl. in einem Brief an Foucher bei *A. Foucher de Careil lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris 1854. S. 33: *il s'est rencontré que j'ai lû presque tous les nouveaux philosophes plus tôt que lui (M. Descartes). Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains.*

VI. Das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern in Leibnizens philosophischer Betrachtung und dessen Naturrecht.

Am Gedächtnisstage Leibnizens 1848 in der Königl. Akademie der Wissenschaften.

Längst hat in den Wissenschaften, wie in den Werkstätten, die Theilung der Arbeit begonnen. Längst liegt die Zeit jener Anfänge hinter uns, in welcher noch Eine geistige Kraft allen Richtungen genügen und Eine Kraft alle Seiten umspannen konnte.

Und doch geht in demselben Sinne, als die Welt der Dinge Eine ist, durch die Wissenschaften, wie vielfach sie sich auch spalten, wie viele Seiten sie auch ausbilden, die Idee einer Einheit hindurch, die Idee eines Ganzen, in welcher sie wie Glieder zusammengehören, die Idee eines Lebens, in welchem sie sich wechselseitig fördern und erhöhen.

Es ist die Aufgabe der Philosophie, diese Idee, die sich in der wachsenden Masse des Einzelnen, in der zunehmenden Fülle des Besondern zu verlieren droht, immer

von Neuem ans Licht zu bringen. Die Philosophie will diese Aufgabe namentlich dadurch lösen, dass sie in den mannigfaltigen Principien der besondern Wissenschaften die Eine Quelle des begründenden Gedankens aufsucht. Aber die Durchführung des Besondern muss sie den besondern Wissenschaften überlassen. Es liegt hier ihre Schranke und hier droht ihr die Gefahr, der die einzelnen Gestalten der Philosophie selten entgehen, da sich die volle Kraft des allgemeinen Princips erst in der vollen Verzweigung des Besondern offenbart. Indem in der Philosophie das Allgemeine wiederum einer besondern Wissenschaft, einer besondern Arbeit anheimfällt, entstehen daraus eigenthümliche Schwierigkeiten, welche die übrigen Wissenschaften in ihrer handlichern Aufgabe nicht kennen.

Aber es kann nicht anders sein. Dem unendlichen Stoff des Besondern steht das endliche Maass der einzelnen Kraft in einem Missverhältniss gegenüber, das nie ganz und nur in seltenen Geistern annäherungsweise ausgeglichen wird.

Zu diesen seltenen Geistern rechnet man Leibniz. Allerdings begegnen sich in dem Raum seiner Gedanken alle Wissenschaften seiner Zeit fast ohne Ausnahme. Wir bewundern den Umfang seiner Kraft; — und er nimmt nicht die Wissenschaften auf, wie sie ihm von Andern überliefert werden; er belebt, was er empfängt, so weit, dass es auch im Besondern weiter zeugt und Neues hervorbringt.

Werfen wir einen Blick auf die Seiten seiner wissenschaftlichen Thätigkeit.

Leibniz war ursprünglich Jurist. Seine juristischen Schriften sind die frühsten (1668) und schon die Titel zeigen ihre reformatorische Richtung. Die eine ist eine neue Methode, die Rechtsgelehrsamkeit zu lernen und zu lehren, *nova methodus discendae docendaeque iurispru-*

dentiae; sie bezieht sich auf das geltende Recht des deutschen Reichs und enthält im Anfange ein Verzeichniss dessen, was in der Rechtswissenschaft vermisst wird (*catalogus desideratorum*). Eine andere will das *corpus iuris* zu einem System ordnen (*ratio corporis iuris reconcinnandi*). Leibniz war Publicist. Er griff mehrfach in politische Fragen seiner Zeit ein. Als z. B. 1677 beim Friedensschluss zu Nimwegen die französischen Gesandten keinen Gesandten der deutschen Fürsten ausser der Churfürsten zulassen wollten, schrieb er unter dem Namen *Caesarinus Fürstener* seine gelehrte Schrift über das Recht der Hoheit und der Gesandtschaft der deutschen Fürsten (*de iure suprematus ac legationis principum Germaniae*). Als später (1713) der Churfürst von Hannover König von England geworden und in England angegriffen und namentlich von Seiten der kirchlichen Gesinnung verdächtigt wurde: schrieb Leibniz, wenn auch ohne sich zur Schrift zu bekennen, den *Anti Jacobite*. Leibniz war Philolog. Wenigstens versuchte er sich an Etymologien, wie seine Collectaneen beweisen und fasste nach der Analogie der Algebra den Gedanken einer Universalsprache. Leibniz war Historiker. Davon zeugen seine grossen Sammlungen geschichtlicher Urkunden und Denkmäler, sein *codex iuris gentium diplomaticus*, seine *accessiones historicae*, seine *scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes*. Davon zeugen seine Annalen des Reichs, *annales imperii*. Leibniz war Mathematiker. Wenn er in den geschichtlichen Studien den Stoff zusammenbrachte, sichtete und darstellte und mit vastem Gedächtniss umfasste: so übte er in der Mathematik die entgegengesetzte Thätigkeit des Geistes; in der Mathematik brach er mit schöpferischem Scharfsinn neue Bahnen. Wir erinnern an seine Combinationsrechnung, an seine Dyadik, an seine Diffe-

rentialrechnung. Leibniz gehört zu jenen erfinderischen Köpfen, welche nicht bloss Einzelnes neu erkannten, sondern auch dem menschlichen Geiste ein neues Werkzeug schufen und dadurch seine allgemeine Macht zu erkennen steigerten. Leibniz war **Physiker**. Dahin gehört seine Nachricht über einen Fortschritt der Optik (1670), seine Theorie der abstracten und concreten Bewegung (1670), seine *protogaea* oder über den ersten Zustand der Erde (1693). Leibniz war **Mechaniker**. So erfand er eine Rechenmaschine und entwarf für den Harz eine Mühle, um das Wasser aus den Bergwerken zu schaffen. Wie Leibnis auf diesen Gebieten mit den äussern Kräften der Natur verkehrte, so beschäftigte er sich mit den höchsten Gedanken des nach innen gekehrten Geistes. Leibniz war **Theolog**. Mit Vorliebe ging er in kirchliche und dogmatische Fragen ein, wie sein Briefwechsel z. B. mit Arnauld, des Bosses, beweist. Seine Vertheidigung des Begriffs der Dreieinigkeit gegen den Socinianer Wissowatius (1710), sein viel besprochenes *systema theologicum* sind Belege dieser Richtung. — Nach diesen verschiedenartigen Gebieten, auf welchen Leibniz Meister oder doch heimischer Gast war, messen wir die Vielseitigkeit seines Geistes, seine Beweglichkeit in der Vielartigkeit der besondern Erkenntnisse.

Zwar thuts das viele Wissen nicht und schon der alte Heraklit sagt: „Vielwissen erzeugt nicht Vernunft.“ Aber Leibniz geht nicht in die Breite des Besondern, um die Tiefe des Allgemeinen aufzugeben. Den Forschungen und Erfindungen in den besondern Wissenschaften stehen bei Leibniz philosophische Untersuchungen gegenüber. Leibniz, obwol er den Gedanken einer Encyklopädie der Wissenschaften besonders lieb hatte, war kein blosser encyklopädischer Kopf; er war ein philosophischer Geist.

Wir fragen nun, wie sich bei ihm das philosophische Element zu den besondern Erkenntnissen verhält.

Campanella, der im 16ten und 17ten Jahrhundert die theologisch gefärbte scholastische Philosophie des Mittelalters bestritt, drang in der Philosophie, um Einseitigkeiten zu vermeiden, auf eine Berücksichtigung aller einzelnen Wissenschaften. Wer nur Theologie oder nur Mathematik oder nur Medizin studirt habe, bringe die Richtung dieser einseitig gepflegten Wissenschaft in die Philosophie hinein. Nach dieser Anforderung war niemand mehr, als Leibniz, zur Philosophie berufen. In einem so beweglichen Geiste, wie Leibniz war, begegnen sich die Analogien der einzelnen Wissenschaften, sie beleuchten sich wechselseitig, und werfen auch ihr Licht oder ihren Wiederschein in die allgemeine philosophische Ansicht.

Wir erläutern dies am besten an Leibnizens Begriff Gottes. Leibniz, ein genauer Kenner der Scholastik, hatte früh eine Richtung zur Theologie; und immer sucht er in dem Begriff Gottes, dem ursprünglich Guten und Vollkommenen, den Mittelpunkt der Betrachtung, den Stützpunkt der Weltansicht. Von der Gottheit als dem Vollkommenen kann nur das Vollkommene herrühren, das Vollkommenste unter dem Möglichen. Daraus schliesst Leibniz, dass die Welt, weil sie unter den möglichen wirklich geworden ist, auch die beste sei, und er entwirft in dieser Richtung seinen Optimismus. Er geht von der Voraussetzung aus, dass unendlich viele Welten ebenso möglich waren, als die wirklich gewordene. Jede mögliche Welt hatte so viel Anrecht, wirklich zu werden, als sie das Gute in sich darstellt. Die denkende Ursache der Welt konnte nur das Beste wählen. Wenn unter allen möglichen Welten keine die beste gewesen wäre, so hätte die vollkommene Weisheit, welche ebenso

geregelt ist, als die mathematische Wissenschaft, gar keine schaffen können. Weil Gott keine andere Welt geschaffen hat, ist es die beste Welt. Die Voraussetzung, nach welcher in dieser Ansicht die denkende Thätigkeit Gottes aufgefasst wird, ist eine mathematische Analogie. Das Mögliche spielt in Gottes Verstande, bis sich in der Vergleichung das Beste ausscheidet, auf ähnliche Weise, wie sich in der von Leibniz ausgebildeten Combinationsrechnung die Elemente zu den möglichen Complexionen versetzen und zusammenfügen. Wie die Combinationsrechnung die möglichen Fälle darstellen und berechnen lehrt, die sich unter bestimmten Bedingungen ergeben können: so entwirft und erwägt der combinirende Verstand Gottes das Mögliche in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, um es dann nach dem Maass des Besten zu verwirklichen. — — In demselben Zusammenhange wendet Leibniz, um sich Gottes Geist vorzustellen, eine andere mathematische Analogie an. Er denkt sich ihn, wie einen construirenden Geometer, wenn er in dem kürzlich herausgegebenen *discours de métaphysique* vom Jahre 1685 sagt: „Gott hat das Vollkommenste gewählt, d. h. dasjenige, was zugleich das Einfachste in den Voraussetzungen und das Reichste in den Erscheinungen ist.“ In der arithmetischen Dyadik (1697) will er, indem er eine neue Rechnungsweise aus dem Zeichen des Nichts und der Einheit darstellt, ein Bild der Schöpfung aus dem Nichts und dem Einen (dem Schöpfer) entwerfen. In allen diesen Fällen erläutert die geistige That des mathematischen Verstandes die schöpferische That Gottes. Eben denselben Einfluss des Mathematikers auf den Philosophen kann man in Leibnizens logischer Theorie, in seiner Erkenntnisslehre nachweisen. In dem neuen Versuch über den menschlichen Verstand stellt er dem Empirismus Locke's, nach welchem der Geist eine leere

Tafel ist, die von der Erfahrung beschrieben wird, nothwendige Erkenntnisse entgegen, welche nicht aus der verworrenen Sinneserfahrung stammen können, nothwendige und allgemeine Wahrheiten, welche durch keine Induction von aussen kommen können. Allenthalben schwebt ihm dabei die Arithmetik und Geometrie vor. Der denkende Mathematiker gründet hier die tiefere logische Theorie.

Es mögen diese Beispiele genügen, um zu zeigen, wie die Beschäftigung mit den besondern Wissenschaften auf seine philosophische Ansicht einwirkte. Sie gab ihr Klarheit und Rückhalt.

Aber es fragt sich umgekehrt, welche Gewalt bei ihm das Allgemeine über das Besondere hatte. Die Kraft und die Eigenthümlichkeit des philosophischen Elements kann erst darin erkannt werden.

Allenthalben, wo Leibniz Besonderes behandelt, sehen wir ihn bis in die Principien gehen und er versucht auch, wie in der Monadologie, das Allgemeine zur Einheit zusammenzufassen. Aber wie seine philosophischen Schriften fast alle Gelegenheitsschriften sind, bald Briefe, bald Widerlegungen, wie z. B. von Locke in seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, von Bayle in der Theodicee: so ist überall die Weise, wie er philosophirte, mehr reflectirend, als deducirend, mehr kritisch, als schöpferisch. Freilich kann es, obwol das kritische Geschäft negativ ist, doch keine Kritik geben, die nicht auf dem Grunde eines positiven Gedankens ruhte — zumal in einem Leibniz. Aber die Entwicklung dieses Positiven tritt bei ihm gegen die Beurtheilung zurück. Die Ausführung ist mehr fragmentarisch, als systematisch. Leibniz ist fern von dem Ebenmaass, in welchem sich das Allgemeine und Besondere durchdringt und das Besondere behält gegen das Allgemeine in seinem Geiste

ein grosses Uebergewicht. Wenn man in Leibnizens Philosophie historisch die Ansätze der Gedanken aufsucht, so sinkt der Werth des anscheinend Ursprünglichen. Vergebens hat man in neuerer Zeit Leibniz aus Spinoza hervorgehen lassen; die dafür beigebrachten Beweise beruhten grossen Theils auf einem litterarischen Irrthum, indem man Leibnizens Schrift *de vita beata* für spinozistisch hielt, während sie nur historische Studien, nur eine Skizze aus Cartesius enthält. Auch das ist unhistorisch, dass Leibniz, der Cartesius genau kannte, je Cartesianer war. Leibniz selbst datirt den Ursprung seiner eigenen philosophischen Gedanken aus einer Zeit, da er Cartesius noch nicht gelesen. Aber Leibniz hatte früh die Alten, namentlich den Aristoteles studirt und war früh in den Scholastikern heimisch, wie schon seine erste Dissertation zeigt. Daran knüpft sich seine Richtung auf die Probleme der Theologie an, die er vom Beginn seiner Laufbahn bis zu Ende verfolgt. Daran seine platonischen und aristotelischen Begründungen. Aus dem Geist dieser Studien geht seine Richtung auf den Zweckbegriff im Gegensatz gegen die blinde Kraft hervor, seine praestabilirte Harmonie der Zwecke und Kräfte durch den Gedanken Gottes. Ja, man könnte selbst in der Monadenlehre Zusammenhänge mit Aristoteles finden; denn die Monaden sind die individuellen Gedanken Gottes, wie Zwecke, und Leibniz nennt sie selbst mit einem aristotelichen Ausdrucke Entelechien.

Um nicht im Allgemeinen zu schweben, sondern den Nachweis im Einzelnen zu suchen, heben wir als ein Beispiel Leibnizens Ansicht vom Naturrecht hervor. Vielleicht ist es auch in einer Zeit, in welcher alle geistigen Kräfte aufgeboten werden, das Recht in eine neue Formel zu fassen, von Interesse, den Grundbegriff des Rechts in einem Geiste, wie Leibniz war, zu erkennen. Wir

verweilen daher bei Leibnizens Grundbegriff vom Naturrecht etwas länger.

Es fehlt uns auch auf diesem Gebiete eine ausführliche Entwicklung; aber Leibniz bleibt sich in den Grundzügen gleich, mögen wir nun seine Aeusserungen in seiner schon 1667 geschriebenen Abhandlung *nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* (II. §. 72. ff. *ed. Dutens* IV, 3. p. 212) und die Aeusserungen wenige Jahre darauf in dem ersten Briefe an Arnauld (herausgegeben v. C. L. Grotefend p. 143) vergleichen, oder die im J. 1693 der Vorrede des *codex iuris gentium diplomaticus* eingefügte Darstellung (bei Dutens IV, 3. p. 291. ff. §. XI. ff.).

Die Rechtslehre, sagt Leibniz im *codex iuris gentium diplomaticus*, welche von Natur in enge Grenzen eingeschlossen ist, wird durch den menschlichen Geist unermesslich erweitert. Die Begriffe des Rechts und der Gerechtigkeit sind immer noch nicht hinlänglich klar. Das Recht (*ius*) ist ein sittliches Vermögen (*quaedam potentia moralis*) und die Verpflichtung (*obligatio*) eine sittliche Nothwendigkeit (*necessitas moralis*). Unter einer sittlichen verstehe ich diejenige, welche bei einem guten Manne (*apud virum bonum*) einer natürlichen gleich gilt; denn ein römischer Rechtslehrer hat Recht, wenn er sagt: dass wir thun können, was gegen die gute Sitte ist, dürfen wir nicht einmal annehmen. Ein guter Mann (*vir bonus*) ist aber der, welcher alle liebt, soweit es die Vernunft erlaubt. Wir erklären daher die Gerechtigkeit, welche die leitende Tugend der Menschenliebe ist, als die Liebe des Weisen (*caritas sapientis*) d. h. die Liebe, welche den Vorschriften der Weisheit folgt. — — Liebe (*caritas*) ist allgemeines Wohlwollen — — und lieben (*amare*) heisst sich an des Andern Glückseligkeit freuen, oder, was auf dasselbe hinausläuft,

fremde Glückseligkeit zur eigenen machen. Dadurch löst sich, sagt Leibniz, ein Knoten, der auch für die Theologie von Wichtigkeit ist, wie es eine edle Liebe gebe, die von Furcht und Hoffnung und Eigennutz frei sei. Denn wir nehmen die Glückseligkeit derjenigen, deren Nutzen uns erfreut, in die unsere auf, weil alles, was erfreut, für sich erstrebt wird. Und wie die Betrachtung des Schönen wohlgefällt und ein Gemälde Raphaels den einsichtigen Beschauer, obwol es keinen Gewinn bringt, gleich einem Abbild der Liebe entzückt: so geht diese Empfindung, wenn das Schöne auch der Glückseligkeit fähig ist, in wahre Liebe über. Aber die göttliche Liebe übertrifft jede andere, weil Gott am reinsten geliebt werden kann; denn es kann nichts Seligeres und nichts Schöneres und der Seligkeit Würdigeres gedacht werden. Und da Gott die höchste Macht und Weisheit ist, so nehmen wir, wenn wir weise sind, d. h. wenn wir ihn lieben, seine Seligkeit nicht blos in die unsere auf, sondern er wirkt sie auch. Weil aber Weisheit die Liebe leiten muss, so muss auch die Weisheit bestimmt werden; und wir genügen der Vorstellung der Menschen, wenn wir die Weisheit als Erkenntniss der Glückseligkeit erklären [1]). Wir werden dadurch auf die Glückseligkeit zurückgewiesen, die aber dieses Orts, sagt Leibniz, nicht weiter zu entwickeln ist.

Aus dieser Quelle fliesst, führt er fort, das Recht der Natur, das drei Stufen hat: das strenge Recht in der ausgleichenden Gerechtigkeit des Verkehrs (in der *iustita commutativa*), die Billigkeit (oder im engern Sinne des Wortes Liebe) in der vertheilenden Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*), endlich Frömmigkeit

1) Dieselben kurzen Bestimmungen über die Liebe finden sich noch in dem Briefe an Hansch 1707. Bei Erdmann p. 445.

(oder Redlichkeit) in der allgemeinen Gerechtigkeit (also *ius strictum*, *aequitas*, *pietas* oder *probitas*). Daraus ergeben sich die allgemeinsten und verbreiteten Rechtsregeln, nämlich niemanden zu verletzten, jedem das Seinige zu geben, sittlich (oder vielmehr fromm) zu leben.

Es ist die Vorschrift des blossen oder strengen Rechts, niemanden zu verletzen, damit ihm nicht im Staate das Recht der Anklage, ausser dem Staate das Recht des Krieges gegeben werde. Daraus ergiebt sich die Gerechtigkeit, welche die Philosophen die commutative nennen, die ausgleichende Gerechtigkeit des Verkehrs. Leibniz bezieht sich dabei auf seine Jugendschrift über die Methode der Rechtswissenschaft, in welcher sich folgende Erläuterung findet (§. 74. IV, 3. p. 218). Das strenge Recht, sagt Leibniz dort, stammt aus der Bestimmung der Uebereinkunft (*ex terminorum definitione*) und ist, genau erwogen, nichts anders als das Recht des Krieges und Friedens. Denn zwischen Person und Person ist so lange ein Recht des Friedens, als der eine nicht den Krieg anfängt d. h. so lange er nicht verletzt. Aber zwischen Person und Sache ist, weil die Sache nicht Verstand hat, ein beständiges Recht des Krieges. Ein Löwe z. B. darf einen Menschen zerreissen und ein Berg den Menschen im Sturz erschlagen, dagegen darf der Mensch den Löwen bändigen und den Berg durchbrechen. Der Sieg einer Person über die Sache und die Gefangenschaft einer Sache heisst Besitz. Besitz also giebt einer Person Recht auf eine Sache nach dem Recht des Krieges, vorausgesetzt, dass sie herrenlos ist. Denn wenn die Sache einen Herren hat, so darf man sie ebenso wenig verletzen oder nehmen, als einen fremden Sklaven tödten oder einen überlaufenden fremden Sklaven aufnehmen. Wenn also einer den andern entweder

in der Person oder in seinen Sachen verletzt, so giebt er ihm das Recht des Krieges. Auf diese Weise bestimmt Leibniz das strenge Recht (das *ius strictum*), die unterste Stufe.

Die höhere Stufe nenne ich, führt Leibniz im *codex iuris gentium diplomaticus* fort, die Billigkeit, oder, wenn man lieber will, Liebe (nämlich im engern Sinne), welche ich jenseits der starren Strenge des blossen Rechts auch auf diejenigen Verpflichtungen erstrecke, aus welchen ein Recht der Klage, um uns zu zwingen, den Betheiligten nicht gegeben wird, z. B. zur Dankbarkeit, zum Almosen. Und wie es auf der untersten Stufe galt, niemanden zu verletzen, so gilt es auf der mittlern, allen zu nützen, aber nach dem Maass, das jedem zukommt oder jeder verdient, da es nicht möglich ist, alle und jeden zu begünstigen. Deswegen gehört hierher die vertheilende Gerechtigkeit (die *iustitia distributiva*) und die Vorschrift des Rechts jedem das Seinige zu geben. Und hierauf beziehen sich im Staate die politischen Gesetze, welche für das Glück der Unterthanen sorgen und nicht selten bewirken, dass diejenigen, welche nur Anspruch des Verdienstes haben, ein Recht erlangen und nun fordern können, was für Andere zu leisten billig ist. Und während auf der untersten Stufe des Rechts keine Unterschiede der Menschen in Betracht kommen, ausser so weit sie aus dem Geschäft selbst entspringen, sondern alle Menschen für gleich gelten: so werden doch auf dieser höhern Stufe die Verdienste gewogen; daher ergeben sich hier Privilegien, Belohnungen, Strafen. — — Rücksicht auf die Personen findet da nicht Statt, wo wir im Verkehr fremde Güter eintauschen, sondern nur da, wo wir die unsern oder die Güter des Staates vertheilen. Hiernach sagt Leibniz in der Schrift über die Methode der Rechtswissenschaft (§. 75), dass die Billigkeit

d. h. das Verhältniss oder gleiche Verhältniss zweier oder mehrerer in der Harmonie oder Uebereinstimmung bestehe.

Die höchste Stufe des Rechts heisst Redlichkeit oder vielmehr Frömmigkeit. Denn was bis jetzt gesagt ist, kann so aufgefasst werden, dass es sich auf die Rücksichten des sterblichen Lebens beschränkt. Und zwar entsteht das blosse oder strenge Recht aus dem Princip den Frieden zu halten; die Billigkeit oder die Liebe strebt zu Höherem, um, so viel man kann, indem man Andern nützt, in der fremden Glückseligkeit die eigene zu mehren; und um es kurz zu sagen, das strenge Recht vermeidet Unheil, das höhere Recht strebt nach Glückseligkeit, aber nur wie sie in diesem sterblichen Leben Statt haben kann. Dass wir aber das Leben selbst und was das Leben wünschenswerth macht, einem grossen fremden Vortheil nachsetzen müssen und selbst die grössten Schmerzen für Andere ertragen sollen: das wird mehr von den Philosophen schön vorgeschrieben, als gründlich bewiesen. — — Um aber allgemein darzuthun, dass alles Sittliche nützlich ist und alles Unsittliche schädlich, muss man die Unsterblichkeit der Seele hinzunehmen und den Regierer des Alls, Gott. Dann sehen wir ein, dass wir alle in dem vollkommensten Staate leben unter einem Könige (*monarcha*), der nach seiner Weisheit nicht fehlen und dem nach seiner Macht niemand entgehen kann, der dergestalt zu lieben ist, dass einem solchen Herrn zu dienen Glückseligkeit wird. Wer ihm also sein Leben hingiebt, der gewinnt es nach Christi Lehre. Durch seine Macht und Vorsehung wird es bewirkt, dass alles Recht in That übergeht, dass niemand verletzt wird ausser von sich selbst, dass es keine gute That ohne Belohnung giebt, keine böse ohne Strafe. Weil nun, wie Christus lehrt, alle Haare auf unserm Haupte gezählt sind und nicht einmal ein Trunk Wassers

einem Dürstenden umsonst gegeben wird, so wird nichts in dem Gemeinwesen des Alls versäumt. Nach dieser Betrachtung heisst diese Gerechtigkeit die allgemeine (*iustitia universalis*) und umfasst alle Tugenden. Denn was sonst keinen andern angeht, z. B. unsern Leib und unser Eigenthum nicht zu missbrauchen, ist auch jenseits der menschlichen Gesetze durch ein natürliches Recht d. h. durch ewige Gesetze des göttlichen Rechts verboten, da wir uns und das Unsrige Gott schuldig sind. Denn wie dem Staate, so liegt noch mehr dem Universum daran, dass niemand das Seine missbrauche. Deswegen hat von hier aus die höchste Vorschrift des Rechts ihre Bedeutung, welche sittlich, d. h. fromm zu leben gebietet. Daher, sagt Leibniz, vermisst man noch in der Wissenschaft ein Natur- und Völkerrecht nach der Lehre der Christen d. h. (im Sinne der Zeugnisse Christi) nach dem höhern, nach dem göttlichen Geist der Weisen. In diesem Sinne erklärt Leibniz das Dasein Gottes, des weisesten und mächtigsten Wesens, für das letzte Fundament des Naturrechts (*d. meth. iurisp.* §. 76); denn der Nutzen des Menschengeschlechts und die Schönheit und Harmonie der Welt fallen ihm mit dem göttlichen Willen zusammen. Leibniz sagt in dem ersten Briefe an Arnauld (S. 143) in demselben Zusammenhange: es sei dasselbe, alle lieben und gerecht sein; und es sei dasselbe, alle lieben und Gott lieben, den Sitz der Harmonie der Welt (*sedem harmoniae universitatis*). Es ist dasselbe, sagt Leibniz an einem andern Ort (*observationes de principiis iuris* §. 13. Dutens IV, 3. p. 273), der Vernunft gehorchen und Gott gehorchen. Es ist aber Sache der höchsten Vernunft, dahin zu streben, dass des Guten so viel als möglich und so vielen als möglich zu Theil werde und so viel Glückseligkeit sich verbreite, als die Natur der Dinge zulässt.

Wenn hiernach die letzte Quelle des Rechts Gott ist, so ist Gott doch nicht anders Urheber der Gerechtigkeit als er Urheber der Wahrheit ist, nicht durch den Willen sondern sein Wesen. Die Gerechtigkeit hängt von den ewigen Wahrheiten ab, welche Gegenstand des göttlichen Verstandes sind. Sie bewahrt gewisse Gesetze der Gleichheit und des Ebenmaasses, welche nicht weniger in der unwandelbaren Natur der Dinge und den göttlichen Ideen gegründet sind, als die Principien der Geometrie und Arithmetik (*observationes de principiis iuris* §. 13. Dutens IV, 3. p. 273. *monita quaedam ad Sam. Pufendorf. principia.* Dutens IV, 3. p. 280).

Auf diese Weise bezeichnet Leibniz drei Stufen des Rechts, von denen immer die folgende vollkommner ist als die vorangehende, diese bestätigt, und, wenn ein Widerstreit eintritt, beschränkt (*nova methodus* §. 74).

Weit entfernt Recht und Sittliches, Legales und Moralisches, wie Spätere thaten, von einander zu scheiden, vertieft er das Naturrecht in die Menschenliebe, die Menschenliebe in die Gottesfurcht. Naturrecht und Ethik, Ethik und Theologie gehen noch Hand in Hand.

Wenn uns in den Grundzügen diese Ansicht gerade durch die Einheit des später Getrennten und Zerfallenen, durch den Einklang aller praktischen Sphären anzieht: so bleibt sie leider nur eine Ansicht in geistvollen Umrissen. Wir vermissen hier, wie öfter in Leibniz, die Ableitung aus einem höhern Allgemeinen und die Entwicklung in die Folgerungen des Besondern. Erst durch jene würde sie Glied in einem Ganzen, erst durch diese Macht im Einzelnen, erst durch beides wahrhaft das lösende Wort für die Räthsel streitender Rechtsbegriffe. Aus Leibnizens Schriften lässt sich im Wesentlichen kaum mehr als das Mitgetheilte über diesen Gegenstand entnehmen.

Werfen wir zunächst auf die Ableitung einen Blick. Es ist der allgemeine Grundgedanke, dass Gerechtigkeit die Liebe des Weisen und Weisheit die Erkenntniss der Glückseligkeit sei; und es sollen daraus die drei Stufen des strengen Rechts, der Billigkeit und der Frömmigkeit herfliessen. Wir übergehen es, dass die Gerechtigkeit schwerlich wie eine Art unter das Allgemeine der Liebe fallen kann. Wir mögen die Liebe als die Gesinnung bezeichnen, die auch durch die Gerechtigkeit durchgeht. Aber das Eigenthümliche der Gerechtigkeit hat eine Richtung auf das Maass des Besondern, auf die Gliederung des Allgemeinen. Es würde dies nur versteckt in dem zweiten Element der Erklärung liegen: Gerechtigkeit sei die Liebe des Weisen und Weisheit sei die Erkenntniss der Glückseligkeit. Sollte es darin liegen, sollte eine Anwendung auf das Besondere gefunden werden: so bedürfte der vieldeutige Ausdruck der Glückseligkeit einer Bestimmung. Nur von diesem Punkte her könnten Leibnizens formale Bestimmungen in die Sache übergehen. Aber gerade bei diesem Begriff bricht Leibniz ab. In dem Worte der Glückseligkeit sind alle einig, aber in dem Sinn ist die Auffassung so verschieden, als die ethischen Ansichten selbst. Gab es doch schon im Alterthum zwischen Epicureern und Peripatetikern, Stoikern und Neuplatonikern in der Bestimmung der Glückseligkeit des Streites genug! So lange Leibniz nicht sagt, was denn die Glückseligkeit sei, auf welche die Gerechtigkeit, die Liebe des Weisen, gerichtet ist; so lange fehlt den Umrissen der Inhalt, dem Allgemeinen die bestimmte Gestalt des Wesens, dem Wesen die Kraft besonderer Eigenschaften.

Leibniz müsste dabei in der Richtung seines Gedankenganges auf die prästabilirte Harmonie, auf die Harmonie der Zwecke im Universum und näher auf die

Harmonie der Zwecke im menschlichen Leben zurückgehen. Denn die Glückseligkeit, der letzte Begriff in Leibnizens ethischer Ansicht, kann nur eine Lust sein, die aus dieser Harmonie entspringt oder mit ihr eins ist. Daher setzt auch Leibniz als die höchste Stufe der Gerechtigkeit die Frömmigkeit (*pietas*). Denn Gott und Harmonie des Universums sind bei Leibniz immer so eins, wie die Quelle und ihr Wasser eins sind. Leibniz vertauscht beides nicht selten. Aber auch hier vermissen wir dasselbe. Harmonie drückt nur eine Form des Zusammen aus, eine Form und eine Beziehung gleichzeitiger Verhältnisse. Aber weder sind damit die wirklichen Elemente bezeichnet, welche in Harmonie treten — sind es Töne, sind es Gründe, sind es Zahlen, sind es Kräfte? — noch ist damit die Weise der Harmonie ausgedrückt; denn, wie die Musik uns lehrt, es giebt ihrer eine unendliche Fülle.

Sollte von der höchsten Stufe der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit, welche in der Liebe Gottes die Harmonie des Alls umfasst, zu den beiden andern Stufen, zur Billigkeit, welche jedem das Seine giebt, und zum strengen Recht, welches niemanden verletzt, ein Uebergang der Ableitung möglich sein: so durfte die Harmonie des Alls und in ihr die menschliche Glückseligkeit nicht ein blosser Anklang der Empfindung bleiben, sondern sie musste in ihren Elementen und in der Weise, wie sie die Elemente zusammenfasst, bestimmt werden. Denn wenn die Billigkeit vertheilende Gerechtigkeit ist, so bedarf sie aus dem Allgemeinen eines Maasses für den Unterschied des Besondern. Aber in den Worten der Harmonie, der Glückseligkeit, die nur eine Form des Daseins ausdrücken, sind keine Unterschiede gesetzt. Dasselbe gilt vom strengen Recht, das, indem es zu verletzen verbietet, gesetzte Unterschiede schützt und behauptet.

Unter diesen Verhältnissen kann es uns nicht wundern, dass bei Leibniz jeder Versuch fehlt, aus den allgemeinen Grundbegriffen Bestimmungen über das Recht der Personen oder Sachen oder Actionen abzuleiten oder daraus positive Rechtsverhältnisse zu beurtheilen. Das Allgemeine schwebt über das Besondere dahin, ohne sich in dem Besondern zu vollziehen und zu befestigen. Daher geschieht es auch, dass bei Leibniz im *codex iuris gentium* auf die allgemeinen Bestimmungen über das Naturrecht das willkürliche Recht, das nach den Bedingungen des Volkes und Landes in der Geschichte wechselt, und das positive göttliche Recht wie ein Anhang folgt. Es hätte sich doch darum handeln müssen, wie beide zu dem Naturrecht, dem Recht der unwandelbaren Vernunft, sich verhalten. Denn beide können nicht wie beigeordnete Arten neben dem Naturrecht stehen.

So haben Leibnizens Bestimmungen des Naturrechts das Schicksal geistvoller Umrisse; die Symmetrie des Gedankens erfreut, aber der Gedanke bleibt ohne Macht über die Dinge. Die Gedanken sind, wie Glanzpunkte, an den Stoff angesprengt, aber sie durchdringen oder erhellen ihn nicht, wie das Licht.

Wir betrachten endlich in Leibnizens Ansicht die historischen Elemente. Hier liegt ein augenscheinliches Beispiel, dass man Leibniz nicht an Spinoza anknüpfen darf. Von Spinozismus kann in Leibnizens Ansicht vom Naturrecht weder nach dem Inhalt der Sache, noch nach der Zeit die Rede sein; und zwar nicht nach dem Inhalt der Sache, da Spinoza göttliche Zwecke, in denen bei Leibniz der letzte Grund liegt, nicht anerkennt und er nur aus der Macht, der durch Einigkeit verstärkten Macht, die Rechtsbegriffe ableitet, und nicht nach der Zeit, da Leibnizens *nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* zwei Jahre vor Spinoza's *tra-*

status theologico politicus erschien. Leibniz erinnert dagegen in der Schrift über die Methode der Rechtswissenschaft (§. 73. tom. IV, 3. p. 212. ed. Dutens) unter andern an Hobbes, der aus dem Krieg Aller gegen Alle im Naturzustande den Frieden im Staate sucht, an Hugo Grotius, der das Recht aus der Bewahrung der Gesellschaft vernünftiger Wesen ableitet, an Sfortia Pallavicini, der in dem weisen Ursprung der Natur, der Bewegung und Ruhe, den Ursprung des Rechts findet. Leibniz glaubt diese und andere in seiner Ansicht zu vereinigen. Allerdings führt das strenge Recht, Leibnizens erste Stufe, auf Hobbes Bestimmung zum Frieden; und die Billigkeit, die zweite Stufe, hat in den Zwecken der Gesellschaft ihr Maass, was an Grotius anstreift; und die Frömmigkeit, die höchste Stufe, geht auf den weisen Ursprung der Welt zurück und klingt an Sfortia Pallavicini an.

Aber die historischen Spuren gehen weiter zurück. Leibniz hatte auch auf diesem Gebiet den Aristoteles studirt. Was er in der Schrift über die Methode der Rechtswissenschaft von der Autarkie und Eudaimonie, dem Zwecke des Staates, sagt, ist aristotelisch. Sein kleiner deutscher Aufsatz über das Naturrecht und von den Gesellschaften erinnert ganz und gar an das erste Buch der Politik des Aristoteles. Es liegt daher nahe, auch mit der erörterten Ansicht den Aristoteles zu vergleichen.

Aristoteles behandelt den Begriff der Gerechtigkeit eigenthümlich und ausführlich im 5. Buche der nikomachischen Ethik. Er unterscheidet die allgemeine Gerechtigkeit von der besondern, die Gerechtigkeit im weitern Sinne von der engern. Die allgemeine Gerechtigkeit richtet sich nach dem Sinn des Gesetzes, das immer das Gute will und ist daher der ganzen Tugend-

gleich. Die Gerechtigkeit im engern Sinne sieht entweder auf die Würdigkeit der Personen, dass sie Angemessenes empfangen — die *iustitia distributiva* — oder gleicht im Verkehr den erlittenen Schaden aus und geht insofern nur auf die Sache — *iustitia commutativa.*

Es liegen darin die drei Stufen des Leibniz vorgebildet.

Leibnizens strenges Recht verhütet den Schaden und ist nichts als die ausgleichende Gerechtigkeit des Aristoteles, die Billigkeit entspricht der vertheilenden, und die allgemeine Gerechtigkeit, bei Aristoteles nach dem Geist der gegebenen Gesetze als der Inbegriff aller Tugend bestimmt, bot sich leicht zu einer solchen theologischen Umbildung dar, dass sie zur *pietas* wurde. Schon bei dem Stoiker Chrysipp findet sich eine ähnliche Verwandlung desselben Begriffs.

Es bleibt dabei ungewiss, ob Leibniz die aristotelischen Elemente unmittelbar oder etwa durch das Mittel der Scholastiker oder der Prolegomena des Hugo Grotius empfing.

Den alten drei Rechtsregeln gab Leibniz in ihrem Parallelismus mit den drei Stufen einen tiefern und gleichsam systematischen Sinn.

So war Leibniz auf diesem Gebiete nicht ursprünglich, aber er verschmilzt Gegebenes, er giebt Ueberliefertem eine neue Stellung und beleuchtet es mit neuen Beziehungen.

Dies Beispiel steht in Leibniz nicht einsam da. Allenthalben sieht der tiefer Blickende die Fäden historischer Anknüpfungen. Leibniz ist überhaupt Meister, wo er in leichten, aber festen Zügen, in kurzen, aber gedrungenen Worten Punkte aus der Geschichte der Philosophie behandelt, z. B. in dem Briefe an Hansch *de enthusiasmo Platonico.*

Obgleich nun, wie wir sahen, Leibnizens Grösse darin besteht, dass er nicht allein die Fülle des Wissbaren, die Breite des Besonderen, sondern auch die Einheit der Principien, die Tiefe des Allgemeinen beherrscht: so kann es uns doch nicht zweifelhaft sein, auf welche Seite die grössere Macht seines Geistes fällt. Die Richtung auf das Besondere, in der er gelehrt und schöpferisch war, überwiegt bei ihm die Richtung auf das Allgemeine, in welcher er zumeist Altes durch neue Beziehungen belebte, aber das Eigene und Neue nicht durchführte.

Auch in dieser Hinsicht ist zwischen Leibniz und Spinoza, seinem ältern Zeitgenossen, ein Gegensatz. Während sich bei Spinoza der Stoff in die höchste Einfachheit zusammenzieht, während sich Spinoza in der Einheit des Princips und der strengen Ableitung hält: arbeitet Leibniz in dem Stoff und sein Allgemeines schwebt nicht selten darüber oder bewegt sich darum herum. Während Spinoza kühn mit der überkommenen Gestalt der Wissenschaft bricht, wo sie sich seiner Einheit entgegenstellt, namentlich mit der Theologie: hat Leibniz eine Rücksicht gegen das Ueberlieferte, die ihn selbst zu unphilosophischen Accommodationen führt (wie z. B. in der Transsubstantiationslehre). Daher wird der philosophischen Forderung gegenüber seine Stärke, die Vertrautheit mit dem Besondern, nicht selten zur Schwäche.

Es wird durch dies Urtheil der Grösse Leibnizens nichts entzogen. Vielseitig in dem Umfang seines Blicks und in jeder Richtung der Wissenschaft zu Hause, gründlich in dem Inhalt und belebend in der Form, scharfsinnig in der Entdeckung des Fehlenden und erfinderisch in der Lösung der Aufgaben, voll Lichtblicke vom Allgemeinen her und geistreich in der bündigen und doch

anschaulichen Darstellung wirkte Leibniz fast ein Jahrhundert lang mit unmittelbar anregender Kraft. Wir sehen seine Wirkung nicht blos in den Wissenschaften, welche seine Gedanken ausarbeiten, nicht blos in der Philosophie, in welcher Christian Wolf das in die Breite führte, was Leibniz in der Enge gehalten hatte, sondern selbst in unserer entstehenden Nationallitteratur, z. B. in einem Geiste, wie Lessing.

Wie Leibniz in sich die verschiedensten Wissenschaften vereinigte und in gegenseitigen Verkehr brachte: so entwarf er für denselben Verkehr die Societät der Wissenschaften zu Berlin. Schon im Jahre 1696 schrieb er an Placcius [1]): „Zu wünschen wäre es, dass es eine universale Gesellschaft unter den Gelehrten gäbe, welche aber gleichsam in verschiedene Collegien getheilt wäre. Denn der Zusammenhang der verschiedenen Theile der Gelehrsamkeit ist so gross, dass sie nicht besser als durch wechselseitige Harmonie und ein gewisses Einverständniss gefördert werden können.“ Daher wollte Leibniz in dem Verein einer solchen Gesellschaft Austausch und anregende Berührung und mitten in der Theilung der wissenschaftlichen Arbeit die Einheit der gegenseitigen Förderung; er wollte in ihren Denkschriften nicht blos eine Niederlage gelehrten Stoffs, sondern auch eine zeugende Kraft des Gedankens; er gründete in ihr nicht blos eine Friedensstätte der Wissenschaft, sondern wollte in ihr, indem er sie zu einer teutschgesinnten Gesellschaft bestellte, auch eine geistige Macht für die deutsche Nation. Der Akademie, die in ihrem anderthalbhundertjährigen Bestand manchen Wechsel der Zeitläufte er-

1) Guhrauer Leibnitz II. S. 181.

lebte, möge es auch jetzt gelingen, in Leibnizens Sinne zu wirken!

An die Akademie ergeht eigentlich auch wie ein Vermächtniss ihres Stifters die schön geschriebene deutsche Ermahnung, die von ungewissem Datum kürzlich aus den Handschriften der Königl. Bibliothek zu Hannover herausgegeben ist. „Leibnizens Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben samt beigefügten Vorschlag einer Teutschgesinnten Gesellschaft.“ [1]) Leibniz hatte eine edle deutsche Gesinnung, wenn auch seine Vaterlandsliebe noch mit vielen Elementen versetzt war, die wir heute bekämpfen, mit reichsständischem und kurfürstlichem und fürstlichem Particularismus. Er liebt Deutschland mit allen Flecken und Gebrechen. Sein Wort klingt noch wie zu unserer Zeit gesprochen, wenn er in dieser Schrift die Klugdünkenden in Deutschland straft, die die deutsche Freiheit und deutsche Ordnung untergraben. „Ihr hochfliegender Verstand ist dahin kommen, dass sie die Religion vor einen Zaum des Pöbels und die Freiheit vor eine Einbildung der Einfältigen halten. — — — Solche Leute soll man billig fliehen und hassen, gleich wie die so die Brunnen vergiften. Denn sie wollen die Brunnquell gemeiner Ruhe verderben und die Zufriedenheit der Gemüther verstören, gleichwie die so schreckliche Dinge aufssprengen, und dadurch die Herzen der Menschen ängstigen; sie sind denen gleich, so einen Gesunden bereden, dass er kranck sei und verursachen dadurch, dass er sich lege, anstatt dass sie unsere Wunden mit Oel lindern solten, so reiben sie solche mit Salz und Essig.

---

1) Herausgegeben von Dr. C. L. Grotefend. 1847.

wendigen Natur der Sache ableitet, ins Licht gesetzt[1]). „Die Norm der Handlungen oder die Natur des Gerechten hängt nicht von Gottes freiem Beschluss ab, sondern von den ewigen Wahrheiten, den Gegenständen des göttlichen Verstandes. Die Gerechtigkeit würde keine Wesenseigenschaft Gottes sein, wenn er selbst erst Recht und Gerechtigkeit nach Gutdünken stiftete. Die Gerechtigkeit bewahrt gewisse Gesetze des Gleichen und Proportionalen, welche nicht weniger in der unveränderlichen Natur der Dinge und den göttlichen Ideen gegründet sind, als die Principien der Arithmetik und Geometrie. Wer behauptet, dass die Gerechtigkeit und die Güte in ihrer innern Natur von dem göttlichen Gutdünken abhängen, muss dasselbe von der Wahrheit behaupten, als ob nur, weil Gott es befiehlt, das Dreieck dreiseitig, Widersprechendes unverträglich wäre und es auch nur darum einen Gott gäbe. Es würde auch folgen, dass Gott, da er das Recht selbst machte, auch einen Unschuldigen verurtheilen könnte“[2]). Der göttliche Verstand sieht das Nothwendige ein und der göttliche Wille führt vermöge seiner Güte aus dem Vielen, das möglich ist, das Beste zur Wirklichkeit.

In diesem selben Sinne ist ein französischer Aufsatz verfasst, welcher in einer von Leibniz corrigirten Abschrift auf fünf Blättern vorliegt. Es wird darin die Gerechtigkeit aus der Uebereinstimmung der göttlichen Weisheit und Güte abgeleitet. Zu Anfang heisst es:

On convient que tout ce que Dieu veut est bon et juste. Mais on demande s'il est bon et juste par ce

---

1) bei Dutens IV, 3. p. 275 ff., besonders p. 280. vgl. Robert Zimmermann das Rechtsprincip bei Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsphilosophie. Wien 1852.

2) Vgl. oben S. 133 f. und S. 247.

VII. Bruchstücke in Leibnizens Nachlass zum Naturrecht gehörig.

Die Königliche Bibliothek zu Hannover bewahrt in Leibnizens reichem handschriftlichen Nachlass auch einige noch nicht herausgegebene Entwürfe, welche sich auf das Naturrecht beziehen[1]). Der Verfasser der vorliegenden Beiträge verdankt der Königl. Hannoverschen Regierung den Einblick in diese Anfänge grösserer Pläne und die wohlwollende Erlaubniss zur Veröffentlichung geeigneter Partien.

Leibniz beschäftigte sich früh mit den philosophischen Grundbegriffen des Rechts und aus dieser frühen Zeit mögen die lateinischen Aufsätze stammen, welche in dem Katalog als *elementa iuris naturalis* und sammt dem *initium institutionum iuris perpetui* als *disquisitiones ad elementa iuris* überschrieben sind, aus einer spätern hingegen die französischen Aufsätze, welche in dem Fascikel als *méditation sur la notion commune de*

1) H. F. W. Hinrichs Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch philosophischer Entwickelung. 1852. III. S. 59.

la justice par Leibniz bezeichnet sind. Jene haben einen strengern Charakter, diese sind in geistreicher Leichtigkeit gemeinfasslicher, als wären sie für höhere Kreise der grossen Welt bestimmt.

Einer der letztern verflicht nicht ohne Courtoisie die Namen der Königin Elisabeth, der Königin Anna und der Königin von Preussen in einen Ausdruck für die Eigenschaften der göttlichen Monarchie. Hiernach fällt dieser Aufsatz, von Leibnizens Hand geschrieben, auf jeden Fall später als 1701 und wahrscheinlich vor 1705. Die Grundgedanken dieses Entwurfs stimmen mit den anderweitig bekannten Ansichten Leibnizens überein; kritische Bemerkungen über Hobbes und Filmer sind beigefügt.

Die lateinischen Aufsätze enthalten namentlich wiederholte Versuche den Begriff *iustitia* und *iurisprudentia* zu definiren und sind, wie es scheint, zum Theil nur Vorarbeiten, aus welchen Leibniz, was er später über die Principien des Rechts sagte und z. B. in die Einleitung des *codex iuris gentium diplomaticus* aufnahm, zusammengefasst hat. Das Meiste besteht aus abgerissenen Versuchen. Mehrere Bogen enthalten nur Notate, zum Theil litterarischen Inhalts, unter allgemeine juristische *loci* gestellt z. B. *qualitas moralis*, *persona*, *obiectum*, *causa obligationis*, *destructio obligationis*, *praescriptio* u. s. w. Sechs eng geschriebene Bogen von Leibnizens Hand bilden eine fortlaufende Reihenfolge und behandeln die Grundbeziehungen des Vortheils und Schadens für den Begriff der Gerechtigkeit.

In einem Schreiben an Johann Friedrich, Herzog von Hannover, vom Jahre 1673 sagt Leibniz: „In Philosophia Morali und Jurisprudentia habe ich vor, erstlich *Elementa iuris naturalis*, so ein kleines Werk seyn, aber viel in sich begreifen wird, mit solcher Klarheit und

Kürze, dass auch die wichtigsten Fragen *iuris gentium* und *publici* von jedem vernünftigen Menschen, wenn er nur dem darin vorgeschriebenen Methode folgen will, erörtert werden können." [1]) Es ist schwer auszumachen, wie weit die im Nachlass aufbehaltenen zerstreuten Versuche bereits für diese *elementa iuris naturalis* bestimmt waren. Auf jeden Fall gehören dahin zwei Bogen von Leibnizens Hand, beginnend: *Jus in quo versamur est scientia caritatis et iustitia caritas sapientis.* Sie enthalten namentlich die drei Stufen der Gerechtigkeit mit einigen Ausführungen und schliessen mit der Eintheilung der *elementa*, so dass man aus folgenden Worten den Plan der beabsichtigten Schrift übersieht.

Itaque Elementa iuris naturalis tradituro primum exponenda essent principia iustitiae communia de caritate sapientis, deinde ius privatum seu praecepta iustitiae commutativae, de eo quod observatur inter homines quatenus aequales habentur, tertio ius publicum de dispensatione bonorum malorumque communium inter inaequales ad maius commune in hac vita bonum, quarto ius internum de virtute universa et obligatione naturali erga Deum, ut felicitati perpetuae consulamus. His iam subiicienda sunt Elementa iuris legitimi humani ac divini, humani tum in republica nostra tum inter gentes, divini in Ecclesia universali. Jus autem legitimum traditur enumerando officia magistratuum et privatorum, quae legibus (sub quibus hic mores comprehendo) definiuntur.

---

1) Guhrauer Leibnitz's deutsche Schriften I. S. 281 vgl. den ersten Brief an Arnauld etwa vom J. 1671 oder 72 C. L. Grotefend Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen von Hessen. Hannover 1846. S. 143.

bonté et de la justice de Dieu et blessent sans y penser ce qu' il y a de plus essentiel dans la religion.

La Sainte Ecriture nous donne aussi une toute autre idée de cette souueraine substance, en parlant si souuent et si fortement de la bonté de Dieu, et l'introduisant comme une personne qui se justifie contre les plaintes. Et dans l'Histoire de la Creation du monde l'Ecriture dit que Dieu considera ce qu'il avoit fait, et le trouua bon. C'est à dire il estoit content de son ouurage et avoit raison de l'estre. C'est une maniere de parler humaine, qui semble employée exprés pour marquer que la bonté des actions et productions de Dieu ne depend pas de sa volonté, mais de leur nature; autrement il n'auroit que faire de regarder ce qu'il veut et fait, pour examiner s'il est bon et pour se justifier auprés de soy même en Souuerain sage.

Ainsi Tous nos Theologiens et la plus part de ceux de l'Eglise Romaine, comme aussi les anciens peres de l'Eglise, et les plus sages et plus estimés des philosophes, ont esté pour le second parti, qui veut que la bonté et la justice ont leur raisons independantes de la volonté et de la force.

u. s. w.

Leibniz besteht allenthalben auf diesen Grund des an sich Nothwendigen, welches, gleichsam vor dem Verstande, durch den göttlichen Verstand Erkenntniss und durch den göttlichen Willen Wirklichkeit wird. Mit der eben mitgetheilten Stelle stimmt namentlich der Eingang des *discours metaphysique*, welchen Leibniz im Jahre 1686 durch den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels an Arnauld übersendet [1]), auch im Einzelnen

---

1) C. L. Grotefend Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld

sehr überein. „Gott hat keinen ausgelassenen Machtwillen, sondern will alles aus **Ursach und zum Besten**,“ sagt Leibniz in der schönen deutschen Schrift „von der wahren *Theologia mystica*“ [1]).

Auf diesen letzten Grund des Besten sucht Leibniz in dem folgenden Aufsatz, welchen wir aus dem Nachlass unverkürzt herausheben, das Recht und die Gerechtigkeit zurückzuführen. Wir geben ihm die Ueberschrift:

Definitio iustitiae universalis

und setzen zur Gliederung den Abschnitten Zahlen vor.

1. *IUSTITIA est habitus (seu status confirmatus) viri boni.*

Confirmatus inquam, non ut mutari non possit, sed non facile ut possit.

Iustum licitum	*est quicquid*	*possibile*	*est fieri a viro bono.*
Iniustum illicitum		*impossibile*	
Aequum debitum		*necessarium*	
Indifferens		*contingens*	

Sapienter ICti Romani legibus indefinibilia remittunt toties ad arbitrium boni viri, quemadmodum Aristoteles in Ethicis omnia regulis non comprehendenda ad arbitrium prudentis, ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε [2]).

Ius est potentia	*viri boni.*
Obligatio est necessitas	

und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Hannover 1846. S. 1 f. S. 152.

1) Guhrauer Leibnitz's deutsche Schriften 1838. I. S. 412.

2) Vgl. eth. Nicom. II, 6. p. 1107 a 1.

Huc pertinet sapiens ICti veteris sententia, quae facta laedunt pietatem existimationem verecundiam nostram, et generaliter quae contra bonos mores sunt ea nec facere nos posse credendum est [1]. *Potentia occidendi innocentem locum habet in robusto, non in robusto et simul bono, manibus ei velut superiore quadam vi ligatis.* Er kann's nicht übers Herz bringen, *uti significanter Germani loquuntur. Iniustum est quod absurdum est, quod contradictionem implicat fieri a viro bono. Quod ergo Grotius Ius et Obligationem vocat qualitates morales* [2], *id sic capiendum, esse attributa viri boni in respectu ad agendum patiendumve. Qualitas enim est attributum in respectu ad agendum et patiendum.*

Possibile		*potest*	
Impossibile	*est quicquid*	*non potest*	*fieri.*
Necessarium		*non potest non*	
Contingens		*potest non*	

Omnes ergo modalium complicationes transpositiones oppositiones ab Aristotele [3] *et Interpretibus demonstratae ad haec nostra*

---

1) Es ist der Ausspruch des Papinian in digest. XXVIII, 7. 15.

2) Nachdem Hugo Grotius den Ursprung des Rechts auf die Gesellschaft zurückgeführt hat, sagt er de iure belli et pacis I, 1. §. 4.: ab hac iuris definitione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur: quo sensu ius est qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum.

3) de interpretatione c. 13. p. 22 a, 14.

iuris modalia non inutiliter transferri possunt.

a) *b)* *c)*

2. *VIR BONUS est quisquis amat omnes.*

a) *uti persona est, quisquis amat se, seu voluptate ducitur et dolore. Brutis nec voluptas nec dolor, de quo suo loco.*

b) *Caritatis et Iustitiae inseparabilis tractatio. Non Moses aliter, non Christus, non Apostoli, non veteres Christiani iustitiae regulam dedere, nisi in dilectione. Nihil Platonici, nihil Theologi Mystici, nihil omnium gentium partiumque homines Pii celebrant magis, inclamant, urgent, quam Amorem. Ego quoque post tentatas innumerabiles iustitiae notiones in hac tandem conquievi, hanc primam reperi et universalem et reciprocantem.*

c) *Omnes, scilicet personas; nam si quem sublato Deo solum in orbe habitantem omnia evertere, deformare, vastare ponamus, non iniustus erit sed stultus. Omnes vero amaremus omnes, si modo intueremur, si oculos attolleremus ad Harmoniam universalem. Nunc amore nostri occoecati, et vel ambitione aut avaritia furentes, vel luxu torpentes, alios sine animi adversione videmus, agimus in mundo, in maximo coetu, velut soli, instar vermis in homine vivo nati, qui structurae admirabilis rationisque totam machinam animantis ignarus incuriosusve, et tantum sibi natus, nobilissima membra sine delectu consumit. Quotusquisque est quem pernoscere curemus, quem non ad primum*

conspectum aut oderimus aut contemnamus miserabili temeritate praeiudiciorum? Quos ediscimus, ideo tantum exploramus, ut liceat contemnere aut odisse, id est ut rideamus aut deprimamus, vel ad summum, ut utamur, etiam cum ipsorum consumtione, qualis in iumenta nostra benevolentia est; non ut amemus. Ita alter alteri occlusus, caecorum instar capitibus concurrimus, cum late omnibus pateat via, modo invicem aperiremur. Possemus amore mutuo eoque sincero non securi tantum, sed et beati esse, et vere frui commoditate vitae; nunc cruciamur cruciamusque invicem et mutua culpa stultam malitiam alternis incusamus. Caeterum etsi iusti seu boni sit amare omnes, sunt tamen gradus amori. In scelerato simul et inepto humanitas tamen amatur, in simplice probitas, in nebulone ingenium, in omnium pessimo saltem materia boni. Est enim connexus amori summus conatus quaerendi bonum amati; cuius ergo bonum quaeri potest, is amari potest; quisquis potest, debet. Sufficit ergo ad amorem etiam pessimi capacitas boni. Sed in casu concursus cedere deteriori debet. Quia emendationes multiplicationis potius quam additionis naturam habent, plus ergo boni addit emendatio meliori quam deteriori, etiam caeteris paribus. Quia si duo numeri per eundem multiplicentur, factus a maiore plus addit multiplicato quam factus a minore. Bis duo sunt 4, bis 3 sunt 6. Multiplicatio ergo per binarium ad 2 addit 2, ad 3 addit 3. Quanto

quis plus habet, tanto plus multiplicatione lucratur. Emendationes autem multiplicationis naturam habere alibi ostendetur.

3. *AMAMUS eum cuius felicitate delectamur. Appetitus unionis non est amor.* Lieben das man vor liebe fressen möchte. *Uti vulgo dicimur cibos amare, quorum sensu delectamur. Ita enim etiam lupus dicendus est agnum amare. Amor ergo venereus toto genere differt a vero. Caeterum ex hac definitione multa praeclara theoremata maximi in theologia et re morali momenti demonstrari possunt.*

4. *IS QUI* [1]) *seu PERSONA est cuius aliqua voluntas est. Seu cuius datur cogitatio, affectus, voluptas, dolor.*

In Brutis non est voluptas et dolor, non sensus, nedum ratio. Nam quemadmodum Vita id est motus spontaneus varius non est in plantis brutisque nisi simulate; putamus enim sponte moveri, quia motores non videmus: ita sensus quoque id est actio in passionem suam. Externa sensus sunt in bruto, repraesentatio scilicet et actio regularis. Omne enim sentiens tum repraesentat obiectum instar speculi, tum regulariter agit ordinateque ad finem instar horologii. Si quis speculum nunc primum videret sine doctore, credo cognitionem in eo quandam sibi imaginaretur; (quemadmodum Indi

1) Is qui nimmt das eum cuius felicitate delectamur (in 3) auf.

literas Hispanorum internuncias sapientes et arcani participes arbitrabantur) si horologium, voluntatem. Si est in brutis voluptas et dolor, certissime demonstrabo esse et rationem, sed qualis primum infantium est, experientia non excitatam, suo tempore se exserturam. Nam etsi omnes homines muti surdique essent, gestibus tamen invento communicatoque notarum quarundam usu, loquerentur. Denique innoxias bestias quam misere torquemus; si quis in illis sensus, inexcusabili crudelitate. Dantur vero et personae civiles, ut collegia, quia habent voluntatem, eam nimirum quam membra componentia seu personae naturales pro persona omnium in casu dissensus haberi voluere, sive ea numero sive quod difficillimum, rationum pondere sive sorte aliisve modis determinetur. Unde Personae imperfectae sunt ea Corpora, in quibus ipsa constitutionis vi res exitum aliquando habere non potest, ac proinde iure dissolvi corpus. Qualia sunt in quibus unanimia, quae vocant, exiguntur, aut amicabiles illae compositiones pro sacra ancora habentur.

Voluntas est conatus cogitantis.

Conatus est initium actionis.

Cogitatio est actio in se ipsum.

Quicquid agit in se ipsum, eius aliqua memoria est (meminimus enim cum nos sensisse sentimus), ac proinde perceptio harmoniae aut anarmoniae seu voluptatis et doloris, comparato sensu vetere et novo. Opinio quoque seu inde collecta exspectatio sensus

futuri atque hinc demum conatus agendi seu voluntas.

Actio eius est cuius mutatio causa mutationis.

Mutatio est initium unius et finis alterius.

Etiam in Deo mutatio est, quia actio, sed qualis quantitas in angulo aliisque non-extensis. De quo suo loco.

Causa est inferens natura prius illato.

Dantur inferentia illatis posteriora. Nam effectus saepe infert causam. Quando dico: Si A est, etiam B est, A est Inferens, B Illatum.

Natura prius est licet non tempore, quicquid ante alterum clare cogitari potest, non alterum ante ipsum.

Quemadmodum Tempore prius est quicquid ante alterum sentiri potest, non alterum ante ipsum. Natura prius est essentia, tempore existentia. Cogitatione essentiam, sensu existentiam metimur. Ita efficiens est tempore prius effecto, sed actio non est nisi natura prior passione.

5. *FELICITAS est status personae optimus.*

Cum autem detur bonorum progressus in infinitum, consequens est statum optimum consistere in non impedito ad ulteriora semper bona progressu. Quies in appetendo seu status in quo nihil optes non quies est sed torpor: ne sentit quidem bonum suum qui non saltem optat continuationem. Caeterum felicitatem consistere in exquisitissimo bonorum suorum sensu seu optima opinione de se ipso, ostendemus suo loco.

Status est aggregatum accidentium.

Uti forma est aggregatum affectionum.

Accidens hoc loco est attributum contingens.

Uti affectio attributum necessarium.

Attributum est praedicatum aliud quam nomen.

Ita nomen hominis est homo, praedicatum rationalis.

Nomen est praedicatum rei primum.

Subiectum est aliis praedicatis. Ipsius vero subiectum est vel definitio rei vel pronomen hoc accedente reali demonstratione. In eum autem finem adhibitum est, ut in posterum etiam sine definitionis prolixae aut difficilis demonstrationis molestia res nosceretur. Est ergo a noscendo.

Optimum est maxime bonum.

BONUM est quicquid appetitur a pernoscente.

Bonum scilicet appetenti. Et hoc discrimen est boni veri et apparentis. Ignoti nulla cupido, recte cogniti nulla improbanda cupido; omnis malitia ab errore.

APPETERE est frui velle.

Voluntas quid? vide supra.

Frui est sentire bonum praesens.

Sentire seu statuere est cogitare cum voluntate.

Seu practice cogitare. Cum cogitationem sequitur voluntas seu conatus. In quo consistit discrimen ab imaginatione simplici seu fictione. Si fingam me in mediis ignibus esse, nullus inde motus sequetur; secus, si sentiam, statuam, persuasus sim, opiner etsi falso; conabor enim exire. Etsi fingendi licentia fieri possit, ut nobis denique ipsi credamus, fictionis obliti, quod tum menda-

cibus accidere solet, tum phantasticis, qui aurei seculi et chimaericae cuiusdam felicitatis suae imaginatione primum scientes prudentesque delectati, reges se et heroes, amadisiacos et orbis domitores somniandi suavitate fingentes, denique turbata ratione etiam se esse credunt. Quae vera causa est plerorumque deliriorum.

PERNOSCERE est nosse quid res agere aut pati possit.

Scilicet tum per se tum cum aliis combinata. Haec vera notitia practica est. Theorema enim est propter problema, scientia propter operationem[1]. *Hinc sequitur neminem posse unius rei esse pernoscentem, nisi idem sit sapientissimus, seu pernoscens universalis. Quod pernoscere, id latinius dicetur intelligere id est intima legere, sed intelligendi vox nunc laxius sumitur pro omni notitia.*

Nosse est vere statuere vel sentire.

Notitia est sententia vera.

6. *DELECTATIO seu VOLUPTAS est perceptio harmoniae.*

Iucundum est obiectum percipientis voluptatem. Gaudium est voluptas sola mente percepta. Pulchrum est cuius harmonia clare distincteque intelligitur, qualis sola est harmonia quae in figuris numeris et mo-

---

1) Der Ausdruck erinnert an Baco und Hobbes. Hobbes de corpore. Ed. Amst. 1668 p. 4. Scientia propter potentiam, theorema propter problemata i. e. propter artem construendi, omnis denique speculatio actionis vel operis alicuius gratia instituta est.

tibus percipitur. Ciborum dulcedo id est motus harmonicus non mente a nobis clare distincteque intelligitur, sed lingua exquisite percipitur. Dulce igitur pulchrum, etsi sit, non vocamus; Deum, cogitationem, orationem pulchram dicimus. Populariter pulchrum est, quod visu iucundum est.

Harmonia est diversitas identitate compensata.

Seu harmonicum est uniformiter difforme. Varietas delectat, sed in unitatem reducta, concinna, conciliata. Conformitas delectat, sed nova, mira, inexspectata, ac proinde aut eminens aut artificiosa, in longe dissitis maxime grata, ubi connexionem nemo suspicaretur. Unde propositiones identicae ineptae, quia obviae et nimis conformes; etiam in versibus rhythmicis, quos vulgo leoninos vocant, eadem praecise terminatio non placet; satis est extremae terminationis redire initio variato. Picturae umbris, cantus dissonantiis ad extremum ad harmoniam reductis distingui constat. Magni momenti haec propositio est, ex qua omnis voluptatis dolorisque, omnium denique affectuum ratio ducitur. Immo quod plus est, haec sola via est occurrendi cavillationibus Atheorum, queis dubiam traxit sententia mentem Curarent superi terras, an nullus inesset Rector et incerto fluerent mortalia casu [1]). Harmonia mundi pro Deo, confusione rerum humanarum pro fortuna perorante, sed qui haec altius scrutantur,

1) Verse Claudian's ad Rufinum I, 1 sqq.

ita confusio sexies mille annorum (etsi ne haec quidem careat harmonia sua) aeternitati comparata unius pulsus dissoni instar habere videtur, qui alia dissonantia compensante in consonantiam summae redactus auget admirationem infinita complexi gubernatoris.

Percipere est sentire rem praesentem.

Unde frui est bonum percipere seu praesens sentire. Vide supra.

Der voranstehende Aufsatz folgt einem regressiven Gang, indem er die Definition *iustitia est habitus viri boni* in die zum Grunde liegenden allgemeinen Begriffe auflöst und dadurch in die Principien vertieft.

Indem der *vir bonus* auf die ihn bewegende Liebe zurückgeführt wird, sagt Leibniz (2.), dass Liebe und Gerechtigkeit zusammengehören und er viele Definitionen der Gerechtigkeit versucht habe, bis er bei der gegebenen stehen geblieben sei. Wenn Leibniz in dem *codex iuris gentium diplomaticus*[1]) (1693) die Gerechtigkeit als *caritas sapientis* erklärt oder in einem Briefe an Kestner (1709): *est ergo iustitia perfectio sapientiae conformis, quatenus persona se habet erga bona malaque aliorum personarum*[2]) : so sind diese spätern Bestimmungen in demselben Sinne gehalten. Hingegen in der früh geschriebenen Abhandlung *nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* (1667) findet sich die Erklärung[3]) *iustum atque iniustum est quicquid publice utile vel damnosum est*, und um diesen Begriff

---

1) Dutens IV, 3. p. 294.
2) Dutens IV, 3. p. 261.
3) Dutens IV, 3. p. 185.

drehen sich mehrere im Nachlass aufbehaltene Bruchstücke. Indem ein Aufsatz von zwei Bogen, welcher *felicitatem generis humani in eo consistere* beginnt und, da er eine Beziehung auf die Vorrede zum Nizolius enthält, nach 1670 geschrieben ist, die Nothwendigkeit von Definitionen in den rationalen Wissenschaften hervorhebt: bietet er verschiedene Definitionen des Gerechten, jedoch nur um sie kurz zu widerlegen, und schliesst dann ähnlich, wie unser Aufsatz sich öffnet: *iustitia habitus amandi alios.* Leibniz sagt dabei, indem er Definitionen versucht und aufgiebt, vorschlägt und verwirft, für seine Bildungsgeschichte bezeichnend: *An iustitia est virtus servans mediocritatem inter duos affectus hominis erga hominem, amorem et odium? hac meditatione mirifice plaudebam ipse mihi puer, cum peripateticae scholae recens concoquere non possem caeteras omnes virtutes affectuum, unam iustitiam rerum moderatricem haberi. Sed haec blanda magis quam solida facile exui, cum apparuit, totam virtutis rationem in eo consistere, ut affectus nihil possint, nisi obedire, atque ita virtutem moralem, quam vocant, non nisi unam esse, esse ut sic dicas dominum spirituum et sanguinis sui, posse incandescere, exsurgere, refrigescere, gaudere, dolere, cum velis et quamdiu et quam vehementer velis, quamquam haec temperatura contrariorum plerumque mixtione contingat* u. s. w. Die in dieser Stelle verworfene Definition, welche Leibniz der Wirkung aristotelischer Betrachtungen zuschreibt, findet sich bei ihm in dem Anfang der *ars combinatoria* (1666) bei Erdmann p. 44: *iustitia (particularis) est virtus servans mediocritatem circa affectus hominis erga hominem, iuvandi et nocendi, seu favorem et odium; regula mediocritatis est: licere eo usque alterum (me) iuvare, quo usque (alteri) tertio non nocetur.*

Es ist für den Gesichtspunkt des Ganzen von Bedeutung, dass Leibniz die Gerechtigkeit, welche er als *habitus viri boni* erklärt, nicht abstract ins Allgemeine aufgehen lässt, sondern an das Urtheil und Verhalten des guten Mannes im Concreten bindet. In der Gerechtigkeit, welche sich im Leben bewegt und daher auf das Einzelne bezieht, wird dadurch das Individuelle gewahrt. In diesem Sinne hat Aristoteles jene von Leibniz angeführte Bestimmung getroffen: *ἔστιν ἄρα ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.* Der Einsichtige beurtheilt die Mitte, inwiefern sie, obwol auf dem Grund des Begriffs, nur nach dem Maass persönlicher Verhältnisse bestimmbar ist.

In der Erklärung *iustitia est habitus viri boni* und in der hinzugefügten Erklärung des *habitus* als *status confirmatus* erkennt man die *ἕξις*, unter welche Aristoteles jede Tugend fasst. Der *habitus* ist in dieser Sphäre das zur andern Natur gewordene Princip freier Handlungen und daher erläutert Leibniz den Begriff, indem er die modalen Verhältnisse (Möglichkeit und Nothwendigkeit) darauf anwendet.

Leibniz hat auf diese Unterordnung des Gerechten und Erlaubten unter das Mögliche, des Ungerechten und Unerlaubten unter das Unmögliche, des Billigen und Schuldigen unter das Nothwendige, des Gleichgültigen unter das Zufällige Gewicht gelegt, wie das aus mannigfachen Versuchen der Anwendung, welche in den Bruchstücken vorliegen, hervorgeht. Wie das Nothwendige dem Allgemeinen entspricht und das Mögliche dem Besondern (Particularen), und wie in dem Allgemeinen das Besondere und in dem Nothwendigen das Mögliche mitbegriffen ist: so zeigen sich dieselben Verhältnisse in den analogen Begriffen des Rechts, in dem der Nothwendigkeit

entsprechenden Billigen und Schuldigen und dem der Möglichkeit entsprechenden Gerechten und Erlaubten. Auf diese innern Beziehungen der Begriffe deutet Leibniz hin, indem er auf die Logik des Aristoteles verweist. Der Begriff des Gleichgültigen, dem Zufälligen entsprechend, wird in einem Bruchstück durch das, was unterlassen werden kann (*omissibile*), ausgedrückt. Diese Grundbegriffe sind zwar, wie Leibniz meint, an sich so klar, wie Euklides Axiome, aber auch, wie diese als die festen Grundlagen der Erkenntniss und der letzte Halt der Beweise wichtig. *Nullum est theorema Logicum*, schreibt er in einem Bruchstück, *in doctrina conversionum, oppositionum, immo et figurarum modorumque, quod non aliquo theoremate iuridico investiri queat. Modo ut ostendi iusto possibile et quidam, iniusto impossibile et nullus, debito necessarium et omnis, omissibili contingens et quidam non, substituantur.*

Eine Richtung auf das Formale und Logische bekundet sich ebenso in der Erklärung der letzten metaphysischen Bestimmungen (in 4 und 5), wie z. B. von *actio, mutatio, causa, status, accidens, attributum.* Darin ist namentlich Eins auffallend.

Da die Liebe nach Leibniz die Freude an fremder Glückseligkeit ist, so bildet die Glückseligkeit (*felicitas*) in dem ganzen Zusammenhang einen der Grundbegriffe. *Felicitas* wird nun definirt *status personae optimus*, aber *status* als *aggregatum accidentium* und *accidens* als *attributum contingens.* Abgesehen davon, dass in dem Aggregat das bindende Ganze verloren zu gehen droht, überrascht es, dass die Glückseligkeit sich in zufällige Zustände auflöst. Indessen wenn die Glückseligkeit in das Gebiet des Freien gehört und überhaupt erreicht und auch nicht erreicht werden kann, so musste in dieser Beziehung Leibniz die Bestimmung des *contingens*, was

sein und auch nicht sein kann, *quod potest non esse*, wählen.

Wenn man in dem Aufsatz auf die historisch vorgebildeten philosophischen Elemente sieht, so fusst der Grundgedanke (in 1), der das Maass des Begriffs in dem *vir bonus* nimmt, auf römische Rechtslehrer und auf Aristoteles; die Erklärung des *vir bonus* (in 3) hat eine platonische oder christliche Richtung; die Erläuterung von *persona* (in 4) zeigt eine Hinneigung zu einer cartesischen Vorstellung; den Abschluss endlich in der Harmonie (in 6), obwol die Erklärung an Philolaus und die Neu-Platoniker, an Cusanus und Giordano Bruno erinnert, weist auf eine bleibende Grundbestimmung Leibnizens hin.

Es ist kaum zu zweifeln, dass es eine cartesische Anschauung ist, wenn es (in 4) heisst: *In brutis non est voluptas et dolor, non sensus, nedum ratio*. Cartesius macht die Thiere zu Maschinen und selbst der Vergleich mit der Uhr, dessen sich Leibniz bedient, kommt in Cartesius vor [1]). Die an andern Stellen von Leibniz ausgesprochene Ansicht ist davon verschieden, z. B. in der Schrift von 1710 *commentatio de anima brutorum*. Es heisst darin unter Anderm: *vero simile est brutis etiam perceptionem inesse; immo praesumuntur bruta perceptione praedita, donec contrarium probetur* und weiter *perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna* [2]). Schon in dem Aufsatz *notata circa vitam et doctrinam Cartesii*, welchen Leibniz 1693 in eine Sammlung des Christian Thomasius einrückte, setzte er es unter das Anstössige im Cartesius: *porro brutis sensum negat;*

---

1) Cartesius de methodo p. 34 sq. edit. Amst. epist. I, 54, 67. II, 2.

2) In Erdmann's Ausgabe S. 464.

fictorum potius quam verorum animalium genesin explicat[1]). Hiernach fällt die Abfassung dieses Bruchstücks vor die scharf ausgeprägte Monadenlehre und sie fällt ebenso nach jener Zeit, welche Leibniz, wie wir anführten (S. 276), als die peripatetische bezeichnete. Denn eine solche Ansicht, welche die Thiere der Empfindung beraubt, ist dem Aristoteles fremd. Durch die Vergleichung des ersten Briefes an Arnauld vom Jahre 1671, in welchem Leibniz seine damaligen wissenschaftlichen Entwürfe kurz bezeichnet, rückt man der Bestimmung der Zeit näher. Leibniz gedenkt darin auch seiner Pläne für das Naturrecht. Die dort mitgetheilten Anführungen stimmen fast wörtlich mit unserm Bruchstück überein. Es ist dabei besonders auch die Stelle merkwürdig, in welcher Leibniz für den Begriff des *iuvare*, wie in dem vorliegenden Bruchstück (in 2) für das *emendare*, das Verhältniss der Multiplication geltend macht[2]). Es kann kaum anders sein, als dass Leibniz

---

1) Historia sapientiae et stultitiae 1693 tom. II, p. 121. Diese anerkennende und doch scharf scheidende Beurtheilung des Cartesius ist wieder abgedruckt von Chr. Kortholt epp. III, p. 388 sqq., aber, obwol an sich und für die Kenntniss von Leibniz sehr wichtig, in Erdmann's Ausgabe nicht aufgenommen.

2) In der angeführten Ausgabe von C. L. Grotefend S. 143 f. Nachdem Leibniz von zusammenfassenden Arbeiten über das römische Recht gesprochen, fährt er fort: praeter haec, inquam, elementa iuris naturalis brevi libello complecti cogito. quibus omnia ex solis definitionibus demonstrentur. Virum bonum enim seu iustum definio qui amat omnes; amorem voluptatem ex felicitate aliena, dolorem ex infelicitate aliena; felicitatem voluptatem sine dolore; voluptatem sensum harmoniae; dolorem sensum inconcinnitatis; sensum cogitationem cum voluntate seu conatu agendi; harmoniam diversitatem identitate compensatam. Utique enim delectat nos varietas

damals diesen Aufsatz schon vor sich hatte. Wenn man hinzunimmt, dass ein verwandtes Bruchstück schon die Vorrede zum Nizolius (1670) anführt (s. oben S. 276): so mag nach diesen Spuren unsere *definitio iustitiae universalis* etwa dem Jahr 1671 angehören.

War nun damals Leibniz nach Maassgabe jener Vorstellung von der Thierseele Cartesianer?

Im Jahre 1666 war er, wie wir zeigten (S. 276) nach seinem eigenen Ausdruck *scholae Peripateticae recens*. Schon 1667 widerspricht er dem Grundsatz der cartesischen Erkenntnisslehre [1]). Im Jahre 1669 in dem Briefe an Jacob Thomasius hebt er, „weit entfernt, Cartesianer zu sein", vielmehr die Bedeutung der aristotelischen Physik, Metaphysik und Ethik hervor. Im Jahre 1671, in dem ersten Briefe an Arnauld, erklärt er sich gegen die Grundvorstellung des Cartesius, als ob das Wesen des Körpers in der Ausdehnung bestehe. In

---

sed reducta in unitatem. Hinc omnia iuris et aequi theoremata deduco. Licitum enim sit, quod viro bono possibile est. Debitum sit, quod viro bono necessarium est. Hinc apparet, iustum, amantem omnes, tam necessario conari iuvare omnes, etiam cum non potest, quam lapis descendere, etiam cum pendet. — — — — Si plures iuvandi sibi obstent, praeferendum esse, unde sequatur bonum in summa maius; hinc in casu concursus, ceteris paribus, meliorem, id est, publice amantiorem. Nam quod in hunc conferetur, multiplicabitur reflexione in multos, ac proinde hunc iuvando iuvabuntur plures; imo in universum, ceteris paribus, praeferendum, qui iam tum melius habet. Ostendetur enim, iuvare non additionis, sed multiplicationis rationem habere, u. s. w.

1) methodus nova discendae docendaeque iurisprudentiae I, §. 25. bei Dutens IV, 3. p. 174. Quas (regulas) arbitror longe absolutiores esse, quam quatuor illas Cartesianas in prima Philosophia, quarum primaria est, quicquid clare distincteque percipio, illud est verum: Quae infinitis modis fallit.

dieser ganzen Zeit mag sich Leibniz immerhin mit Cartesius beschäftigt haben. Indessen wenn nun das vorliegende Bruchstück, das in seiner Form scharf und bündig, in seinem Plan und Inhalt eigenthümlich und selbstständig und in seinen historischen Elementen vielseitig und mannigfaltig ist, in einem einzelnen Punkte an Cartesius anklingt: so scheint es nur zu bestätigen, was Leibniz selbst sagt (s. oben S. 232): „ich habe den Cartesius erst aufmerksam gelesen, als ich schon den Geist voll eigener Gedanken hatte". In Leibnizens Gedanken hielten von vorn herein Aristoteles und andere Philosophen, mannigfaltige Wisschaften und vor allem Leibniz selbst dem Uebergewicht des Cartesius die Wage.

So mag das mitgetheilte Fragment rechtsphilosophischer Studien, indem es die im vorangehenden Vortrag bezeichneten Grundlinien des Naturrechts nach dem Ursprunge hin näher ausführt, zugleich einen Beitrag zu Leibnizens Bildungsgang geben.

VIII. Leibniz und die philosophische Thätigkeit der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften im vorigen Jahrhundert.

Ein Vortrag, gehalten am Gedächtnisstage Leibnizens, am 1. Juli 1852.

Die Akademie der Wissenschaften hat sich heute, am Geburtstage Leibnizens, versammelt, um das Andenken des Mannes zu feiern, an dessen unsterblichen Namen sich ihr eigener Ursprung anknüpft. Die Kurfürstin Sophie Charlotte, die erste Königin, eine Frau von hohem und grossem Geist, gab zu dem Gedanken einer Societät der Wissenschaften die nächste Gelegenheit, welche Leibniz, der ihrem Vertrauen nahe stand, ergriff. Er entwarf den Plan. König Friederich I. gründete darnach die Akademie und ersah Leibniz zu ihrem ersten Präsidenten.

Ein Tag, der dem Gedächtniss des Stifters gehört, führt wie von selbst in die Geschichte seiner Stiftung. Wenn ein Volk den Ehrentag des Königs feiert, der den Grund zu seiner Bedeutung legte; so besinnt es sich

dabei auf sein eigenes Wesen und kehrt den Blick in seine Geschichte. Denn es sieht in dem grossen König den Hort und Richter seiner Vergangenheit und den Führer seiner Zukunft. Im Kleinen wiederholt sich das Grosse. Es möge uns daher heute gestattet sein, beim Gedächtniss Leibnizens, des ersten Philosophen in der Reihe der deutschen Entwicklung, auf die philosophische Thätigkeit der Akademie im vorigen Jahrhundert einen Blick zu werfen.

Eine litterarische Erscheinung giebt uns dazu eine äussere Veranlassung.

Die Akademie setzt schon anderthalb Jahrhunderte ihre stille Arbeit fort, nach allen Seiten der theoretischen Wissenschaften thätig. Aber bis dahin unternahm es niemand, ihre Geschichte zusammenzufassen und ihr selbst darin den Spiegel vorzuhalten. Die Sache ist schwierig, zumal wenn das Ganze nach allen Seiten dargestellt werden soll. Denn die wissenschaftlichen Arbeiten verzweigen und verschlingen sich auf das Mannigfaltigste in die Geschichte der einzelnen Wissenschaften, hier in die Geschichte der mathematischen Speculation und ihrer Anwendung, dort in die Entdeckungen der beschreibenden und ergründenden Naturwissenschaften, hier in die Erforschung der Sprachen und die Kritik der Geschichte, dort in die Geschichte der philosophischen Systeme. Diese weitläuftige Verflechtung des ausgedehnten Stoffs ist der klaren Ausscheidung und Abrundung des vielseitigen Ganzen hinderlich.

Zwar schreibt die Akademie alljährlich ihre äussere Geschichte und giebt in ihren jährlichen Denkschriften einige hervorragende Proben ihrer ununterbrochenen Thätigkeit. Aber wo sich ein Quartband an den andern reiht, wie in einer langen Kette ein Glied an das andere, da wird es immer schwieriger, in der einförmigen, schwer-

fälligen Reihe den lebendigen gemeinschaftlichen Mittelpunkt herauszufinden. Die Abhandlungen der Akademiker stehen in den Denkschriften zum grossen Theil vereinzelt, oft nur wie Bruchstücke neben einander. Um ihre Bedeutung zu verstehen, muss man sie vielfach aus den litterarischen Beziehungen der Zeit und der Wissenschaften, welchen sie angehören, ergänzen. Bei diesen Schwierigkeiten muss ein Werk doppelt willkommen sein, welches, gelehrt in der Forschung, einsichtig in der Auffassung, lebendig im Ausdruck, auf dem Grunde des Ganzen und Allgemeinen eine wesentliche Richtung unserer Akademie geschichtlich darstellt. Von dieser Art ist die im Jahr 1850 und 1851 zu Paris in zwei Bänden erschienene *histoire philosophique de l'académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling, particulièrement sous Frédéric le Grand. Par Christian Bartholmess.*

In Deutschland hatte man seit jener Zeit, da ein Mann der deutschen Nation, ein Mann der deutschen Philosophie, wie der kühne charaktervolle Fichte war, den Eingang in die Akademie durch Männer, wie Nikolai und Biester, versperrt gefunden hatte, seit überhaupt die Akademie die Bewegungen des speculativen Gedankens, welche aus der Mitte der philosophischen Facultät in Berlin stammten, still hatte an sich vorübergehen lassen, der philosophischen Seite in der Thätigkeit der Akademie kalt und ungünstig angesehen. Man hatte darüber vergessen, mit welcher Hochachtung noch Kant, und zwar wiederholt, zuletzt noch im Jahre 1795, das Urtheil der philosophischen Klasse betrachtet hatte. In den deutschen Darstellungen der Geschichte der Philosophie wurden die philosophischen Arbeiten der Akademie kaum oder gar nicht erwähnt. In Frankreich war man umsichtiger. Dort veranlasste schon die Berührung, in

welche durch die Sprache die philosophischen Arbeiten der Akademie mit der französischen Litteratur geriethen, eine grössere Aufmerksamkeit. Villemain widmete in seiner französischen Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts der Berliner Akademie einen Abschnitt. Cousin handelte von ihr in seiner Geschichte der neuern Philosophie (1816. 1817.) und stellte die Berliner Schule, wie er sie nennt, mit der schottischen in Thomas Reid zusammen, inwiefern sie beide die skeptischen Consequenzen des Empirismus und namentlich Hume's Auffassung des Ich und der Welt als blosser Erscheinung bekämpfen. Herr Christian Bartholmess fasst nun diesen Gegenstand in einem grössern Maassstabe auf. Wenn ein Mann seines Schlages die Arbeiten und die Wirksamkeit der Akademie in die philosophische Entwicklung des vorigen Jahrhunderts als Glied einreiht, so hat das doppelte Bedeutung; denn er ist heimisch in den Problemen der Philosophie und ihrer Geschichte. Seine Arbeit über Giordano Bruno ist eine Frucht vielseitiger Forschung und ein Werk von tieferer Auffassung und darstellender Kunst. Auch er verhehlt das nationale französische Interesse nicht; denn die Berliner Akademie des vorigen Jahrhunderts erscheint ihm von einer Seite als eine französische Kolonie und er sieht sie namentlich als die Akademie des überrheinischen Frankreichs an, wozu die aus Frankreich vertriebenen Calvinisten den Grund gelegt hätten. Aber sein Standpunkt ist höher. Er will die Sache in ihrer eigenen Wichtigkeit, welche durch den Namen Friederichs des Grossen, durch den Namen Leibnizens hinreichend verbürgt sei. Es bewährt sich darin sein freier Blick. Durch die ganze Schrift hindurch zeigt sich seine seltene Kenntniss der deutschen Sprache und Litteratur und derjenigen allgemeinen Zustände, welche in der Geschichte die Eigenthümlichkeit

philosophischer und litterarischer Erscheinungen bedingen. Das Buch äussert schon seine Wirkungen in Frankreich. Da es reich an einzelnen Skizzen ist, die für sich ein Ganzes bilden, wie z. B. die Skizze der wolfischen, der kantischen Philosophie, Friederichs des Grossen in seinem Verhältniss zur Akademie, Friederichs des Grossen in seinem Wesen und Werth als Schriftsteller: so werden solche hervorragende Darstellungen aus ihm in den verschiedensten französischen Zeitungen mitgetheilt. Die französische Akademie hat im August vorigen Jahres dem Werke „als einem für die Sitten erspriesslichen" den grossen Preis zuerkannt. Sie hat in dieser Ehre dasselbe Interesse an deutscher Philosophie bethätigt, das sie in mehreren Preisaufgaben offenbart hat und dem wir darnach das umfassende französische Werk von Willm in Strassburg „Geschichte der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel" verdanken.

Seit langer Zeit erschien kein Buch, das unsere Körperschaft so nahe anging, als das Werk des Herrn Christian Bartholmess, das geeignet ist, durch die geschichtlichen Erinnerungen ihren Gemeingeist und ihre Bestrebungen anzuregen. Unsere Akademie ist dem Verfasser, ihrem correspondirenden Mitgliede, zu dauerndem Danke verpflichtet; und wenn eine wissenschaftliche Körperschaft, wie die unsere, aus dem Schutz und der Förderung, welche sie in wechselnden Zeitläuften während der Regierung von sechs Königen erfahren hat und welche sie dankbar preist, die Hoffnung auf eine längere Zukunft schöpfen darf, als dem Leben einzelner Geschlechter verheissen ist: so wird die bedeutsame Darstellung einer fast 150jährigen Epoche noch spät eine Freude derer sein, welche in kommender Zeit die Arbeit der Frühern aufnehmen und fortsetzen.

Wir nannten Leibniz nach der geschichtlichen Entwicklung den ersten deutschen Philosophen. Es bedarf dies Wort einer Erläuterung.

Wenn man in der Geschichte der Philosophie die Gestaltungen der Systeme vergleicht, so mischt sich in ihrem Charakter auf eigenthümliche Weise das Universelle und Nationale, die allgemeine Richtung auf die Sache und der volksthümliche Impuls in der Weise der Betrachtung. So lange sich die philosophische Anschauung national abschliesst, so lange sie nur im Boden eines Volksgeistes wurzelt und nur auf seinem Grunde verständlich ist: so lange ist sie noch nicht Philosophie im höhern Sinne. Denn die Philosophie unterscheidet sich erst da von abgerissenen Speculationen einer metaphysischen Vertiefung oder einer ethischen Sammlung und findet sich erst da in ihrem eigenen Wesen, wo sie Wissenschaft wird, und als Wissenschaft begreifend und begründend das Nothwendige sucht, das als das Vernünftige durch keine Schranke der Völker, ja in den letzten Enden nicht einmal durch die Schranke der an die Erde gebundenen Menschheit begrenzt ist. In dem Maasse, als in der Philosophie diese universelle Richtung wächst, muss in ihr das ausschliessend nationale Element abnehmen. Wir sehen es in dem grossen Beispiel der griechischen Philosophie. In der ionischen Physiologie und in dem dorischen Pythagoreismus spiegelt sich das Wesen des Stammes, in welchem sie entsprangen oder blühten. In der attischen Philosophie arbeitet derselbe bewegliche vielseitige vereinigende Sinn, der Athens Bildung gross machte. Und in Plato blüht die griechische Philosophie als griechische, wenn sich anders der griechische Geist besonders darin offenbart, dass er alles, was er erfasst, alles, was er ausbildet, in Schönheit kleidet und im Ebenmaass einer ewigen Form ausprägt. In

dieser Richtung war in ihm das Nationale universell, das Griechische ein Grundzug der Menschheit; denn es schien sich darin der Trieb kund zu geben, der aus Einer Quelle, aus der Quelle des Guten, das Wahre zum Schönen und das Schöne zum Wahren treibt. Aber wir sehen auch noch in Plato einen Rückstand, der von diesem künstlerischen Antrieb herrührt und in das reine Wesen der Philosophie nicht aufgeht. Die Metaphysik verhüllt sich bei ihm in den Mythos, der Begriff in das Symbol. Aristoteles streitet gegen diese Vermischung und dadurch, ohne es zu wissen, gegen das letzte griechisch eigenthümliche Element in der Philosophie. Indem er das Volksthümliche abstreift, wird er dergestalt der Philosoph der Menschheit, dass er bald durch das Morgenland und Abendland hindurchgeht und die Cultur ferner Jahrhunderte und solcher Völker beherrscht, welche zu seiner Zeit in der Geschichte noch nicht geboren waren, ja dass er den Islam und die christliche Kirche, indem sie ihn dienstbar zu machen glauben, selbst in seinen Dienst nimmt. Das Philosophische liegt im Universellen; die Nation der Philosophie ist die Menschheit, so weit sie an der gemeinsamen Arbeit der Wissenschaft Theil hat.

Zwar sprechen wir gern von deutscher Philosophie wie von einer eigenthümlichen Begabung unsers Volks und wir machen nicht selten das Recht der deutschen Philosophie geltend, wenn sie in ihrer abstrusen Sprache unübersetzlich und unübertragbar geworden ist, so dass sich die Tiefen ihrer Abgründe nur dem Deutschen aufschliessen können. Aber wir täuschen uns. Die deutsche Philosophie hört da auf Philosophie zu sein, wo sie nur und ausschliesslich deutsch zu sein anfängt. In diesem Sinne bezeichnen wir Leibniz nicht als den ersten deutschen Philosophen.

Aber wenn die Philosophie eine Centralwissenschaft ist, so dass sie die Aufgabe hat, in den besondern Bestrebungen der einzelnen Wissenschaften den gemeinsamen Mittelpunkt zu suchen und zu behaupten, wenn die Philosophie von allen Wissenschaften Probleme überkommt, inwiefern alle, je nach ihrer eigenthümlichen Stellung, stillschweigende Voraussetzungen in sich schliessen, welche sie dem gemeinsamen Gebiete der Principien zur Untersuchung zuweisen: so hat sie in dieser universalen Haltung zu allen einzelnen Wissenschaften ein gleiches Verhältniss. In allen Wissenschaften ohne Ausnahme liegt ein Trieb zur Einheit, der zu ihr überführt und in ihr selbst liegt ein Trieb zur Besonderung, zur Gestaltung in der Mannigfaltigkeit, der sie auf die einzelnen Wissenschaften verweist. In ihr haben alle Wissenschaften an dem andern Theil und ihr Leben liegt in dieser Wechselwirkung. Wenn das Universum der Wissenschaften, im Ideal gedacht, ein Organismus sein soll, ein grosser Leib, an welchem die einzelnen Wissenschaften Glieder sind: so sind die Theile um des Ganzen willen und durch das Ganze da und das Ganze um der Theile willen und durch die Theile. Dieser Wechselverkehr darf dadurch keine Einbusse leiden, dass die einzelnen Wissenschaften in sich weiter und selbstständiger werden. Wenn er sich auf der einen Seite wie blind und unbewusst einleitet, je nachdem durch die Noth des Bedürfnisses die eine von der andern Hülfe begehrt: so soll er sich bewusst in der Philosophie ordnen. Diese universelle Stellung macht das Wesen der Philosophie aus. In der Theilung der wissenschaftlichen Arbeit bedürfen wir eines Standorts, von welchem wir die Uebersicht der Einheit gewinnen und gleichsam nach dem Blick des still in allen Wissenschaften aus Einem Geiste bauenden Werkmeisters stre-

ben. Es ist daher ein wissenschaftliches Unrecht, wenn man die Philosophie nur einseitig von Einer Wissenschaft aus ansieht und z. B. von theologischer Seite wieder der beschränkten Vorstellung Vorschub leistet, als sei sie nur erdacht, um dem Unglauben für den Glauben Ersatz zu bieten.

Fragen wir nun in welchem Deutschen die Philosophie zuerst diesen universellen Beruf, der ihr geschichtlich eingeboren ist, erfasste.

Im dreizehnten Jahrhundert hat Albert der Grosse deutschen Fleiss und deutsche Kraft daran gesetzt, um die Welt des Aristoteles in die Welt des Mittelalters einzuarbeiten und durch eine eigenthümliche Verbindung des logischen Aristoteles mit den neuplatonisch christlichen Anschauungen des Dionysius Areopagita den scholastischen Unterbau der Kirche aufzuführen. In dieser blossen Aneignung, in dem äusserlich durch die Kirche gegebenen Zweck erkennen wir noch nicht den deutschen Philosophen im jenem bezeichneten Sinne. Die Scholastik wurde bald dürr und starr, und Luther, der deutsche Theolog, verwarf sie zusammt ihrem Meister Aristoteles, der wie ein Comödiant die christliche Kirche so lange mit der griechischen Larve geäfft habe. Der theoretische Trieb zur Philosophie lag ihm fern; und er beachtete nur ihren Verderb in der Scholastik. Aber Melanchthon, Luthern ergänzend, sah weiter und blickte tiefer. Im reinern und freiern Sinne stellte er im Grossen und Ganzen die aristotelische Lehre her, obwol er sie da, wo sie mit der Theologie in Streit zu kommen drohte, eklektisch umbildete. So gingen seine Lehrbücher in die protestantischen Schulen und Universitäten über, ja wegen ihres klaren Geistes und ihrer übersichtlichen Form selbst in katholische Anstalten. Es war hiemit die philosophische Rich-

tung in Deutschland auf fast anderthalb Jahrhunderte gegeben.

Unsere protestantischen Universitäten, die so eigenthümlich in der Geschichte des deutschen Wesens gewirkt haben, verdanken den ersten Geist der freien Forschung wesentlich dem Princip ihrer Theologie. Eine theologische Facultät schrieb z. B. auf ihr Siegel jenen Spruch: Forschet in der Schrift. Die Forschung, frei von willkürlicher Begrenzung, aber gebunden durch das Wesen der Sache, wurde nun auf allen Gebieten der Wissenschaft anerkannt. Aber in die Philosophie selbst, die noch nicht in ihrer universalen Bedeutung erkannt wurde, schlug dies Princip erst später zurück. Sie blieb in der Abhängigkeit von der Theologie, als wäre sie nur ihre Hülfswissenschaft, und die Theologie wachte eifersüchtig auf die Herrschaft ihres Melanchthon. Schon in der Logik galt jede Neuerung für gefährlich. Als sich der philippischen Logik die Logik des Petrus Ramus, eines Franzosen, gegenüberstellte, der allerdings die Logik nicht vertiefte, sondern mehr in die Rhetorik überspielte; sah man darin sogleich grosse Gefahr; und man bekämpfte sie nicht auf wissenschaftlichem Wege, sondern man verbot z. B. in Wittenberg und Leipzig die Ramisterei bei Strafe und setzte sogar in Leipzig einen Ramisten ab. Man klebte wieder am Buchstaben fest. Wenige Erscheinungen deuteten auf andere Auffassungen. Unter ihnen steht der vielseitge Joachim Jungius, der Rector des Hamburger Gymnasiums, obenan, in welchem mathematische Methode und statt des aristotelischen Formalismus aristotelischer Geist der Beobachtung wieder auflebte[1]). In Frankreich hatte Cartesius die Philosophie zuerst mit den übrigen Wissenschaften in jene belebende Be-

---

1) s. G. G. Guhrauer Joachim Jungius und sein Zeitalter. 1850.

rührung gebracht, welche nur ein Geist, wie er, schöpferisch in der Mathematik, forschend auf dem Gebiete der ganzen Natur, einleiten konnte. Daher war Cartesius der erste französische Philosoph. In England hatte Baco von Verulam, Naturforscher und Staatsmann, einen universellern Geist geltend gemacht und war insofern der erste englische Philosoph, der neben Aristoteles durch Hobbes und Locke hindurch noch heute in England wirkt. In Deutschland vollzog Leibniz einen ähnlichen Vorgang. In ihm berührte sich die philosophische Betrachtung mit der erfindenden Kraft der Mathematik, mit der kritischen Arbeit der Geschichte, mit dem Urtheil des Rechtsgelehrten, mit der Contemplation des Theologen. Diese Berührung erregte ihr schaffendes Vermögen und wirkte ihre Befreiung von jenem einseitigen Zwang. Obwol Paracelsus voranging, der den deutschen Geist von der Scholastik hinweg auf die Natur als die Lehrmeisterin hinwies, obwol Jacob Böhm voranging, der im Gegensatz gegen die Schulphilosophie ein Philosophus Teutonicus hiess und aus den Gegensätzen das Leben Gottes und der Welt begreifen wollte: so ist doch erst Leibniz im Sinne der allgemeinen und strengen Wissenschaft der erste deutsche Philosoph.

Es hat sich hie und da in Frankreich das Bestreben geregt, Leibniz durch das Mittelglied des Cartesius in das Bereich der französischen Philosophie hinein zu ziehen. Indessen fehlt der Nachweis, dass Leibniz je Cartesianer war. Vielmehr sprechen die historischen Gründe für das Gegentheil. Leibniz geht nicht von Cartesius, sondern von Jacob Thomasius aus, dem Begründer der Geschichte der Philosophie unter den Deutschen, und durch ihn von verschiedenen geschichtlichen Anziehungspunkten, insbesondere aber von Aristoteles. Das Bedeutende in Leibniz bleibt immer der vielseitige

Contact der philosophischen Fragen mit den besonderen Wissenschaften. In dieser Beziehung hat er in Deutschland niemand vor sich, und ist historisch der erste deutsche Philosoph, mögen immerhin in der Strenge der Ableitung und in der systematischen Durchführung bei ihm Lücken und Mängel sichtbar sein. Jene universelle Anregung bewährt sich auch äusserlich in seinem Schüler Christian Wolf, der den leibnizischen Keim nach allen Seiten des Wissens heraustreibt und wie eine üppige Pflanze so wuchern lässt, dass er seine Kraft verliert.

Bei dieser Bedeutung, welche die Philosophie in Leibniz hatte, könnte es nicht auffallen, wenn er seiner Stiftung, der Societät der Wissenschaften, eine vorwiegende Richtung auf die Philosophie gegeben hätte. Und doch that er selbst zunächst das Gegentheil.

Die Stiftungsurkunde, wahrscheinlich von Leibniz geschrieben, weist die Societät auf drei Zwecke hin, zuerst auf die Studien zur Erhaltung der deutschen Sprache in ihrer anständigen Reinigkeit und dabei auf die ganze deutsche, sonderlich dieser Landen weltliche und Kirchenhistorie, dann auf die Förderung der Wissenschaften durch Beobachtung und Experiment, insbesondere aber auf ihren Nutzen für das gemeine Wesen und ihre Anwendung auf die bürgerliche Wohlfahrt, endlich auf die Beförderung der Missionen unter den entlegenen noch unbekehrten Nationen. Diese drei Gesichtspunkte sollen die Thätigkeit der Societät leiten. Die Mathematik ist nicht erwähnt, doch bildet sich bald eine mathematische Klasse. Aber die philosophische Untersuchung als solche ist wie ausgeschlossen, es sei denn dass der Societät zur Pflicht gemacht wird, von Zeit zu Zeit für einen zusammenfassenden Ueberblick der Wissenschaften zu sorgen.

Eine grosse Seite in Leibnizens Geist fehlte auf diese Weise in der Anlage der Akademie. Der ganze Leibniz war noch nicht darin.

Man hat mit Recht nach dem Grunde gefragt, der einen Leibniz bewog, die Philosophie ausserhalb seiner Gesellschaft der Wissenschaften zu halten. War die Philosophie für die Gesellschaft oder die Gesellschaft für die Philosophie zu gut? Leibniz kannte, wie es scheint, seine Zeit; er suchte den Halt und den Fortbestand seiner theoretischen Schöpfung in praktischen Wurzeln. Dahin weist die Beschäftigung mit der Landesgeschichte, mit der Anwendung der Wissenschaften und Künste auf das bürgerliche Leben, ja mit den Missionen für die im Hintergrunde liegenden wissenschaftlichen Zwecke der Geographie und Linguistik. Leibniz war noch zu scheu, um auf der Wissenschaft für sich zu bestehen. Wahrscheinlich fürchtete er auch, dass ein philosophischer Beruf der Societät zu einem feindlichen Zusammentreffen mit der mächtigen Theologie führen würde. Wollte er den Bestand seiner Stiftung vor Erschütterungen bewahren, so rieth ein kluger Blick in die damaligen Verhältnisse, die Societät der Wissenschaften ausserhalb dieser Gefahr zu stellen. Ueberdies richtete vielleicht Leibniz auch darum den Plan der Akademie auf das Praktische, weil ihm nicht entging, dass für einen praktischen Zweck die Gemeinschaft geistiger Kräfte leichter möglich wird, als für einen rein theoretischen. In demselben Maasse als die Eigenthümlichkeit theoretischer Ansichten wächst, wächst in ihnen eine ausschliessende, abstossende Kraft, welche die Gemeinschaft hindert. Wo der Gedanke, wie in der Philosophie, sich selbst Aufgabe wird, da weicht er immer mehr aus der gemeinsamen Arbeit vereinigter Kräfte in die isolirte Thätigkeit des still in sich schaffenden Geistes. Zwar wirkt die Mittheilung auch im Theo-

retischen belebend und berichtigend; aber der praktische Zweck fordert die Vereinigung der Kräfte und die Hülfe gemeinsamer Mittel viel dringender. So geschah es, dass Leibniz der Philosophie in der Societät der Wissenschaften keine eigene Stelle anwies.

Wir theilen die Geschichte unserer Akademie in drei wesentlich verschiedene Abschnitte. Den ersten bilden ihre Anfänge unter König Friederich I. und die Zeit unter König Friederich Wilhelm I., in welcher sie unter ungünstigen Verhältnissen ausdauerte und es nur ihren praktischen Richtungen verdankte, dass sie fortbestand. Den zweiten bildet die Erneuerung und Belebung durch Friederich den Grossen, seine persönliche Theilnahme an den Arbeiten der Akademie, die Blüthe unter seiner Regierung; die Nachwirkung dieser Zeit läuft, wenn auch einzelne Veränderungen erfolgen, bis in das erste Jahrzehnd dieses Jahrhunderts. Dann beginnt der dritte Abschnitt, der heute ausserhalb unsers Gesichtskreises fällt. Neben der Akademie erhebt sich die Universität mit ihren verwandten Zwecken. Diese neue Gründung sammelt neue geistige Kräfte in Berlin und in der Wechselwirkung beider Anstalten empfängt die Akademie neue Impulse.

In dem ersten der drei bezeichneten Stadien lag die philosophische Richtung der Akademie als solcher fern; wo sie erschien, erschien sie nebenbei, aber als ein solches Element, welches sich da nie ganz ausschliessen lässt, wo es sich um Wissenschaft im hervorragenden Sinne handelt. Der vielseitige Christian Wolf, der Philosoph in Halle, war Mitglied der Akademie, als ihn die Orthodoxie verdächtigte und seine Verbannung aus Preussen durchsetzte. In der Akademie dachten viele, wie er. Aber die Akademie musste schweigen. Es war die Zeit, da sie die Demüthigung erfuhr, dass Paul Gund-

ling, der Gelehrte Friederich Wilhelms I., der von dem König belachte und dem Spott des Hofes Preis gegebene Ceremonienmeister, ihr zum Präsidenten gesetzt war. Gundling hatte, durch seinen Bruder Hieronymus Gundling in Halle bestimmt, dabei geholfen, das Misstrauen des Königs gegen Wolf anzustacheln. Indessen einzelne Mitglieder wirkten indirect für Wolf und für eine gerechtere Untersuchung der Sache. In den Denkschriften der Akademie finden sich doch auch aus dieser Zeit zwei Abhandlungen, welche in die Geschichte der Philosophie einschlagen. Sie betreffen theils die Sekte der Elpistiker, welche für stoisch erklärt wird, theils die Spuren der griechischen Philosophie im Buche der Weisheit. Beide Abhandlungen sind von Jacob Brucker verfasst, dem gelehrten Prediger zu Kaufbeuern, der sich später durch sein umfassendes Werk, die Geschichte der Philosophie, die erste in der neuern Zeit, verdient machte.

Friederich der Grosse begann eine neue Epoche. Als Kronprinz hatte er in Rheinsberg sich in historische und philosophische Studien vertieft und Gelehrte und Dichter angezogen. Aus der anmuthigen Einsamkeit seiner Musse auf den Thron gerufen fasste er sogleich den Beschluss, die Akademie zu erweitern und neu zu beleben. In den Acten der Akademie findet sich aus den ersten Tagen seiner Regierung (vom 11. Juni 1740) eine Cabinetsordre, die mit den Worten schliesst: „Ich werde auch ferner vor obgedachte Societät alle Vorsorge tragen und derselben von Meiner Huld und Protection reelle Marque zu geben nicht ermangeln.“ Diese wirklichen Beweise folgten dem Worte auf dem Fuss. Friederich der Grosse liess durch Jordan, seinen litterarischen Vertrauten, der ihm beim Studium des Philosophen Christian Wolf behülflich gewesen war, mit den bedeutendsten Gelehrten der verschiedensten Länder Beziehungen an-

knüpfen, um sie für die Akademie zu gewinnen. Aber erst nach dem ersten schlesischen Kriege fand er zur Ausführung volle Musse. Die Akademie feierte ihre Erneuerung am 23. Januar 1744, dem Vorabende des königlichen Geburtstages, in einer Versammlung, der alle Prinzen des königlichen Hauses beiwohnten; und Friederich wünschte in einer im Januar 1747 in der Akademie gelesenen Ode dem Vaterlande zu dem Tempel Glück, der dem Dienste der Wahrheit geweiht sei. Die Societät hiess von nun an Akademie. Sie theilte sich nach den neuen Statuten in vier Klassen, in die physikalische, mathematische, philosophische und philologische. Jede Klasse versammelte sich einmal wöchentlich unter einem Director. Die Absichten Friederichs des Grossen waren weiter, als die engern Zwecke, welche die erste Stiftung geleitet hatten. Seine Mittel waren grösser; sein Eifer quoll aus der Wissenschaft selbst.

Friederich der Grosse sah den Fortschritt der Wissenschaften nur in den vereinigten Kräften der Nationen. Er beschränkte die praktischen Zwecke und gab der Wissenschaft als solcher ihr Recht. Ausdrücklich schloss er in den Statuten von 1744 die geoffenbarte Theologie aus und damit auch jene Bestrebungen, welche auf Missionen unter den Heiden hingewiesen hatten. Dagegen errichtete er eine Klasse der speculativen Philosophie und gab darin den Akademien Europa's das erste Beispiel. Es war dies der bezeichnendste Zug in dem Charakter der neuen Akademie, indem darin das sie durchdringende wissenschaftliche Princip der freien Forschung den deutlichsten Ausdruck gefunden hatte. Es handelte sich nicht um dieses oder jenes System, um Plato oder Aristoteles, um Baco oder Cartesius, um Locke oder Leibniz. Die philosophische Betrachtung war in ihrer ganzen Freiheit berechtigt.

Von nun an schien in der Akademie Leibnizens vielseitiger Geist, wenn er in der Idee seines Wesens gedacht wird, nach allen Richtungen vertreten zu sein.

König Friederichs des Zweiten grossartige Auffassung offenbarte sich dadurch, dass er die Förderer und Meister der Wissenschaften von den verschiedensten Enden in Berlin zu vereinigen suchte. Es ist unrichtig, dabei allein seiner Vorliebe für Frankreich zu gedenken. Maupertuis, der erste Präsident der Akademie unter Friederich dem Grossen, war durch seine Gradmessung im Norden Europa's, welche den Streit über die sphäroidische Gestalt der Erde mit entschied, an und für sich berühmt. Euler, der schöpferische Mathematiker, ein geborener Baseler, wurde aus Petersburg berufen. Merian, Sulzer, Bernoulli waren Schweizer, Castillon ein Florentiner, Lambert aus Mühlhausen. Die Wissenschaft ist so wenig ausschliessend national, dass sie vielmehr als ein Erzeugniss der gemeinsamen Cultur ein mächtiges Band der Völker bildet.

Mit dieser universellen Ansicht muss man es entschuldigen, wenn Friederich der Grosse im Sinne derselben das Französische zur Sprache der Akademie machte. In ihr sah er die gemeinsame Sprache der Cultur; in ihr hoffte er eine Wirkung seiner Akademie über die Grenzen des Volkes hinaus, einen Wechselverkehr der Nationen. An die Stelle des Lateinischen, in dessen Gebrauch dieselbe Allgemeinheit der Wissenschaft ein Mittel gesucht hatte, setzte Friederich das lebendigere, weit verbreitete Französisch. Die Akademie nahm auf deutschem Boden das Französische als ihre amtliche Sprache an und leistete dadurch allerdings dem französischen Wesen Vorschub. Die Philosophie hat ein Recht auf die Muttersprache, in der sie sich allein mit ursprünglicher Anschauung ausdrücken kann. Schon

Leibniz hatte die Begabung der deutschen Sprache für den philosophischen Ausdruck erkannt und in einigen Beispielen selbst dargethan. Wo sich die Metaphysik zur Idee erhebt, wo die Ethik selbst in die Tiefe des Gemüths zurückgeht, wo überhaupt auch in der Philosophie jene künstlerische Vollendung erstrebt wird, in welcher der Inhalt die entsprechende Form aus sich erzeugt: da wird dem deutschen Philosophen allein die deutsche Sprache genügen; er wird in ihr eine Klarheit und Würde, eine Kraft und Schönheit erreichen können, welche ihm jede fremde Sprache versagen muss. Solche Betrachtungen lagen fern, als die Akademie französisch zu reden begann. Sie wurde zum Lohn im Französischen nie ebenbürtig, und es war eine gerechte Schadenfreude unter den deutschen Schriftstellern, als ein in die Akademie selbst aufgenommener flüchtiger Franzose Herr von Prémontval im Jahre 1761 seine satirische Schrift herausgab: *préservatif contre la corruption de la langue française en Allemagne.* Es war ein offenbares Missverhältniss, wenn Deutsche, welche, wie z. B. Garve, das Deutsch rein schrieben, entweder ihre deutschen Abhandlungen für die Denkschriften mussten ins Französische übersetzen lassen, oder selbst genöthigt waren, sich in einem gespreizten Französisch zu versuchen. Es war ein Missverhältniss, wenn Sulzer, der Deutsche, französisch schrieb, um seine französischen Abhandlungen später für die Deutschen ins Deutsche zu übersetzen. Es war ein solches Missverhältniss, dass nach Friederichs des Grossen Tode schon seit dem Jahre 1788 deutsche Denkschriften neben den französischen erschienen, bis mit dem Anfang dieses Jahrhunderts diese fremde Sprache mit ihrem erborgten Schein erlosch. Dessenungeachtet darf man sich die Wirkung der Akademie während der Zeit, da sie französisch verhandelte, nicht undeutsch den-

ken. Friederich der Grosse hatte zunächst nur die allgemeine Bedeutung der Akademie im Auge, und that alles, um die Theilnahme des Auslandes herbeizuziehen. In dieser Hinsicht findet sich sogar in den Statuten von 1744 die ausdrückliche Bestimmung, wenn die Abhandlungen eines ausländischen und hiesigen Gelehrten in gleichem Grade der Gründlichkeit und Schönheit stehen, in solchem Falle dem Fremden allemal den Vorzug zu geben (§. 20). Aber er wiederholt in denselben Statuten die Aufgabe der Akademie für vaterländische Geschichte und für die Erhaltung der deutschen Sprache in ihrer anständigen Reinigkeit zu wirken.

Indem Friederich der Grosse für die Akademie nach europäischer Bedeutung strebte, gründete er von selbst ihr Ansehn in Deutschland und eine Wirkung auf die deutsche Wissenschaft. Wir sehen dies namentlich an der Theilnahme, welche die Preisaufgaben der Akademie in Deutschland fanden. Wir sehen als Bewerber die ersten Gelehrten, die grössten Schriftsteller Deutschlands; und ihre deutschen Preisschriften haben zum Theil eine hervorragende Stelle in der deutschen Litteratur gefunden. Herder stellte sich dreimal zum Wettkampf und trug dreimal den Sieg davon [1]). Seiner berühmten Preisschrift über den Ursprung der Sprache ist noch kürzlich unter uns von dem Standpunkt einer umfassendern und eindringendern Sprachforschung ein ehrendes Denkmal gesetzt, indem anerkannt wurde, dass, was ihm an Tiefe der Untersuchung oder Strenge der Gelehrsamkeit abging, sein Genius damals durch sinnvollen Tact und reges Gefühl der Wahrheit ersetzte. Früher (1759) hatte

1) 1771 über den Ursprung der Sprache. 1775 Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet. 1780 vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung.

schon der vielseitige und scharfblickende Orientalist Johann David Michaelis die Preisaufgabe über den wechselseitigen Einfluss der Meinungen auf die Sprache und der Sprache auf die Meinungen mit einem Erfolg gelöst, der nach dem siebenjährigen Kriege Friederich den Grossen zu dem, wenn auch misslingenden Versuch veranlasste, den grossen Gelehrten, den Stolz Göttingens, als Akademiker nach Berlin zu ziehen. Im Jahr 1751 hatte Kästner, der gelehrte Mathematiker, der witzige Epigrammendichter, die Preisaufgabe über die zufälligen Ereignisse gewonnen. Friederich Heinrich Jacobi erzählt uns aus seiner Jugend [1]), mit welcher Sehnsucht er die Herausgabe der Berliner Preisschriften über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften erwartet habe. Es war im Jahr 1764. Moses Mendelssohn und Immanuel Kant waren durch die Aufgabe gereizt worden, ihren Scharfsinn der wichtigen Frage zuzuwenden. Im Jahr 1768 erschienen bei der Aufgabe über die Gewalt der natürlichen Neigungen Garve und Meiners' unter den Bewerbern. Selbst eine Schrift Lessings, die im Jahr 1755 nicht ohne Ironie gegen eine verfehlte Preisaufgabe der Akademie gerichtet war, „Pope ein Metaphysiker“, zeigt wenigstens deutlich, mit welchem aufmerksamen Auge die Akademie im Kreise der deutschen Schriftsteller verfolgt wurde. Sogar in einem unglücklichen Falle hatte sie das Glück, einen nicht unbedeutenden Schriftsteller zu krönen. Friederich der Grosse forderte praktische Fragen und befahl für das Jahr 1780 die Preisaufgabe: ob es nützlich sein könne das Volk zu täuschen. Da zu der Frage hinzugesetzt wurde: aufgegeben auf Befehl des Königs: so strömten von allen Seiten Schriften zur Lösung herbei; es gingen 42 an der

1) In dem Gespräch David Hume. Werke II. S. 183.

Zahl ein, theils für, theils wider die Täuschung des Volks. Die Akademie traf die unparteiische Auskunft, indem sie nur die wissenschaftliche Behandlungsweise auf die Wege legte, eine Schrift von beiden Seiten zu krönen. Man belächelte diese salomonische Weisheit. Aber der Verfasser der einen Preisschrift, welche jeder Täuschung des Volks den Krieg erklärte, war der um deutsche Volksbildung später wohl verdiente Rudolf Zacharias Becker.

In dieser umfassenden Betheiligung der deutschen Schriftsteller sehen wir eine Wirkung auf die Nation sich abspiegeln, welche man von der französischen Akademie Friederichs des Grossen kaum erwartet.

Zwei Mal nahm die Akademie in einem Wendepunkt der Entwicklung die bewegenden Fragen der deutschen Philosophie in die Hand, um für ihre Entscheidung den Wettkampf der Kräfte zu reizen. Sie that es im Jahr 1745, da sie die Frage stellte, welches der Werth der Monadologie sei, und im Jahr 1791 zur Zeit der kantischen Bewegung, die damals in hohen Fluten ging, da sie nach den Fortschritten der Metaphysik seit Leibniz und Wolf fragte. Durch jene Frage der leibnizischen Philosophie erregte die Akademie ausser der Preisbewerbung eine Reihe von Schriften und Gegenschriften, und an dem lebhaften Streit nahmen selbst Männer, wie Christian Wolf, für die Lehre und Euler gegen sie Antheil. Die Akademie entschied sich gegen Leibnizens Theorie, da sie eine Schrift von Justi krönte, welche das Schwierige und Hypothetische der Lehre ins Licht gestellt hatte. Der ganze Vorgang diente wesentlich dazu, die wissenschaftliche Meinung in Deutschland mit dieser von Christian Wolf's einflussreicher Schule getragenen Lehre aus einander zu setzen. Bei der bezeichneten Preisaufgabe vom Jahre 1791 wollte Kant selbst,

obwol schon in höherem Alter stehend, seine Sache vor der Akademie führen; aber seine Denkschrift wurde nicht zu rechter Zeit fertig; sie ist später in der Gestalt, wie Kant sie hinterlassen, von Rink herausgegeben. Indessen tummelten sich jüngere Kräfte auf dem Kampfplatz und unter ihnen ragten der eingehende Reinhold und der kühnere Hülsen hervor, nachdem auch Salomon Maimon, der scharfsinnige jüdische Philosoph, die Frage aufgefasst hatte.

In beiden Fällen erregte die Preisfrage der Akademie eine grosse Bewegung in der deutschen Litteratur; in beiden Fällen galten die Bestrebungen der Akademie der deutschen Philosophie.

Ueberhaupt macht man sich von dem französischen Geist in der philosophischen Richtung der Akademie gewöhnlich eine falsche Vorstellung. Vielleicht war es das Charakteristische, dass sich in der Berliner Akademie die Philosophien der fremden Nationen begegneten, die Philosophie Newtons und Leibnizens, Christian Wolfs und Locke's, Gedanken des Helvetius und Adam Smith. Wenn in ihrer Mitte diese entgegengesetzten Auffassungen zum Austrag gebracht wurden, so erfüllte darin die Akademie den Beruf einer universellen Wirksamkeit, den Beruf einer über die Grenzen des Nationalen hinausgehenden Verständigung. Man sieht dies am deutlichsten, wenn man die Männer, welche an den philosophischen Arbeiten der Akademie Theil hatten, nach ihren Richtungen gruppirt. Die Vertreter der eigentlich französischen Philosophie sind nur ein kleiner Bruchtheil des Ganzen. Die Arbeiten der Akademie standen nicht selten in einem geraden Gegensatz gegen die von Frankreich kommenden Meinungen.

Maupertuis, der Mathematiker, kann nicht für ein Philosoph in der französischen Richtung gelten. Vielleicht

kann man ihn auch nach der philosophischen Seite hin als Schüler Newtons bezeichnen. Man kann Newton nicht in demselben allgemeinen Sinne eine Philosophie zuschreiben, wie Leibniz. Aber die Quaestionen, welche Newton der Optik hinzugefügt hat, enthalten die allgemeinen Principien seiner Naturbetrachtung und sie sind so gefasst, dass sie entwickelt und angewandt auf der einen Seite in wesentlichen Beziehungen, z. B. in der Bestimmung des Raumes, der Materie, der Lehre Leibnizens, namentlich der Theorie der Monaden, entgegentreten mussten, aber auf der andern Seite mit den materialistischen Voraussetzungen der französischen Philosophie und ihren traurigen Consequenzen unverträglich waren. Das Princip der kleinsten Thätigkeit (*le principe de la moindre action*), das Maupertuis in seiner Kosmologie und in einer Denkschrift der Akademie geltend machte und von der Mathematik und Mechanik auf die Physik und Theologie dergestalt übertrug, dass er in ihm die Oekonomie der göttlichen Weisheit sah, war auf dem Boden newtonscher Naturbetrachtung hervorgewachsen. Der Mathematiker Koenig, ein Leibnizianer, bestritt es in der Akademie und ausser derselben und eignete in einem ärgerlichen Streite, was in dem Princip Richtiges sei, vielmehr Leibniz zu und dessen Principe der Continuität. Euler vertheidigte es noch in seinen Briefen an eine deutsche Prinzessin und zwar in demselben Sinn, wie er in demselben Buche und auch in akademischen Schriften Leibnizens Monadologie und die praestabilirte Harmonie bestritt. Euler richtete im Jahr 1748 seine Denkschrift: Betrachtungen über den Raum und die Zeit, gegen die idealistische Vorstellung Leibnizens, welcher den Raum und die Zeit in ein blosses Phaenomen der vorstellenden Monade verwandelt hatte. In einem ähnlichen Sinne suchte Béguelin, der

Erzieher Königs Friedrich Wilhelm II., die Frage vom Raum zu behandeln, indem er eine gewisse Vermittelung zwischen Leibniz und Newton anstrebte. In diesen Richtungen kamen ganz andere Keime zur Entwicklung, als französische Philosophie. Eulers Weltanschauung, deren Grundzüge er in den merkwürdigen Briefen an eine deutsche Prinzessin (eine Nichte Friederichs des Grossen) entwirft, ist ebenso sehr auf die wirkenden Kräfte der Natur als auf die unabhängige Welt des Geistes und die göttliche Vorsehung gerichtet, und steht den damals in Frankreich um sich greifenden leichtfertigen philosophischen Ansichten gerade entgegen.

Von einer andern Seite war Christian Wolf und in ihm Leibnizens Philosophie in der Akademie vertreten. Dahin gehört vor allen der vielschreibende Formey, Professor am College und Historiograph, der gegen Diderot und Rousseau seine fliessende Feder in Bewegung setzte und Wolfs Philosophie lebhaft und gemeinfasslich darstellte, dann der Grosskanzler Des Jariges, der eine Denkschrift gegen Spinoza, insbesondere gegen dessen Begriff von der Ausdehnung und Materie verfasste (1746. 1747), ferner Cochius, Rector des werderschen Gymnasiums, der über die Natur der Neigungen schrieb (1768).

Eine dritte Gruppe philosophischer Richtungen erscheint, wie angezogen von Locke und Leibniz zugleich, so dass sie diese beiden Gegensätze einander nähern. Der umfassende kunstsinnige Sulzer hatte früh Christian Wolf studirt und war sein Anhänger. Aber er verliess dessen Methode und folgte in der Behandlung den Alten und den Engländern. Louis de Beausobre, Sohn des durch seine Geschichte des Manichäismus ausgezeichneten Isaac Beausobre, folgt in seiner metaphysischen Ansicht Leibniz, aber in seinen psycho-

logischen Untersuchungen finden sich auch Beziehungen zu Locke.

Andere sind Eklektiker. An ihrer Spitze steht Merian, der französische Uebersetzer des Plutarch und Hume's und Lamberts. Als auswählende oder ausgleichende Kritiker erscheinen namentlich Béguelin und Jean de Castillon. Vielleicht kann man in diese Gruppe auch die Männer stellen, welche damals in der Akademie für Geschichte der Philosophie thätig waren, wie Heinius, der Rector des Joachimsthalischen Gymnasiums. Auch zählen wir dahin den Genfer Prevost, der Lambert studirte und Adam Smith übersetzte.

So regte sich in der philosophischen Klasse eine mannigfaltige Thätigkeit, von den verschiedensten darin zusammentreffenden Elementen bewegt. In ihr standen die eigentlichen Vertreter des französischen Geistes und Wesens ziemlich fremd und vereinzelt, z. B. ein La Metrie mit seiner Ansicht vom Menschen als einer Pflanze, einer Maschine, oder der Marquis d'Argens mit seiner Philosophie des gesunden Menschenverstandes, von der Voltaire sagte: „er nimmt bisweilen schon seine fünf Sinne für Menschenverstand".

Es ist eins der schönsten Zeichen der philosophischen Regsamkeit in der Akademie, dass die Mitglieder anderer Klassen, Mathematiker, Physiker, Historiker, sich an den philosophischen Fragen lebhaft und thätig betheiligten. Damals nahmen die einzelnen Wissenschaften die Philosophie noch nicht, wie später durch den sich überstürzenden Wechsel der Systeme veranlasst, für eine zudringliche, unberechtigte Betrachtung; sie schlossen noch nicht ihr Gebiet gegen ihre allgemeineren Anregungen ab; vielmehr suchten sie von ihrem Orte aus zur Philosophie vorzudringen und sie mitzubestimmen. Sie fühlten noch das gesunde Wechselverhältniss. Später

sah man nicht selten hervorragende Vertreter einzelner Wissenschaften die Philosophie verneinen, deren bildende Kraft sie, ohne es zu wollen, dennoch in der ihnen vertrauten deutschen Litteratur, in ihrem Lessing und Schiller, in ihrem Herder und Goethe erfuhren. Es geschieht nicht selten, dass man das, was man auf geradem Wege verschmäht, auf Umwegen aufnimmt. Wie in Leibniz, dem Stifter, die besondern Wissenschaften mit der Philosophie Hand in Hand gegangen waren, sich einander erregend und mässigend: so sah man damals in der Akademie eine ähnliche Verwandtschaft, eine ähnliche Berührung. Wegelin, als Historiker thätig, las eine Denkschrift über Philosophie der Geschichte. Neben Maupertuis und Euler nahmen der Mathematiker Achard und Johannes Bernoulli an denjenigen logischen und metaphysischen Fragen Theil, welche die nothwendige Consequenz der mathematischen Speculation sind. Aber vor allen verdient in dieser Beziehung der Mathematiker und Physiker Lambert Dank und Preis. Sein inhaltsvoller Briefwechsel mit Kant, seinem Geistesverwandten, giebt schon allein von dem deutschen Sinn, von der gründlichen nüchternen Richtung seiner philosophischen Bestrebungen ein hinreichendes Zeugniss. Schon ehe er nach Berlin kam, hatte er (1761) seine kosmologischen Briefe über die Einrichtung des Weltbaues geschrieben, in welchen er den Blick in die Unendlichkeit der Welten öffnet und in den unermesslichen Räumen den göttlichen Weltplan anschauet, und im Jahre 1764 sein neues Organon herausgegeben oder „Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein.“ Fast noch in demselben Jahre, da Kant ihm schrieb, dass er endlich zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen er nicht besorge jemals ändern zu

dürfen: gab Lambert (1771) seine „Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss" heraus. Leider erlebte Lambert nicht mehr, dass Kant's Kritik der reinen Vernunft erschien. Ein mathematischer Geist ging durch Lambert's logische und metaphysische Untersuchungen hindurch, indem er sich in der Bestimmung der Grundbegriffe zum Theil an Locke anschloss. In den Denkschriften der Akademie findet sich von ihm eine Abhandlung (1763), welche an das Studium des Longin über das Erhabene anknüpft, betitelt: über einige Abmessungen der intellectuellen Welt. Andere Abhandlungen betreffen die Begriffe der Ordnung, des Maasses, der Symmetrie, besonders in psychologischer Beziehung (1770 fg.).

Endlich darf in der Skizze der philosophischen Thätigkeit während dieses Zeitraums der Akademie Ein Zug nicht fehlen, der belebende Antheil Friederichs des Grossen. Es waren die glänzenden Tage der Akademie, wenn in öffentlichen Sitzungen Darget oder Thiébault die historischen oder philosophischen Denkschriften des Königs las. So wurde z. B. im Jahr 1748 bei der Feier des königlichen Geburtstages seine Lebensbeschreibung des grossen Kurfürsten vorgetragen. Die Darstellung, durch die Strenge des erzählenden Stils, durch politischen Scharfblick, durch charakteristische Vergleichungen ausgezeichnet, machte auf die Versammlung der Prinzen und Generale, der Minister und Gelehrten einen grossen Eindruck, der sich in der nächsten Vossischen Zeitung mit den Worten aussprach, dass die Lebensbeschreibung wol kaum ihres Gleichen habe. Man kannte den Verfasser, aber man nannte ihn nicht. Noch im Jahr 1772 liess der König, als seine Schwester die verwittwete Königin von Schweden in der Akademie zur

Feier seines Geburtstags erschien, seine gegen Rousseau gerichtete Abhandlung über den Nutzen der Wissenschaften und Künste im Staat vortragen. Abhandlungen Friederichs des Grossen waren nicht selten Perlen in den akademischen Denkschriften und gaben ihnen, wenn sie darin zuerst erschienen, grossen Reiz. Die philosophische Richtung Friederichs des Grossen war damals von Leibniz und Wolf, dem Studium seiner Jugend, abgekehrt und den Franzosen zugewandt. Von seiner Abhandlung des Jahres 1770 „über die Eigenliebe als Princip der Moral betrachtet", sagt er selbst in einem Briefe an Voltaire, dass die Keime zu den Gedanken derselben in den Schriften von Helvetius und d'Alembert liegen. Aber auf den Gang der philosophischen Bestrebungen in der Akademie hatte er wenig Einfluss. Sie folgte ihrer Richtung und so oft auch z. B. Friederich der Grosse über Leibnizens schwangere Monade spottete, es machte niemanden irre, der sonst dieser Lehre anhing. Als der König auf der Universität zu Halle, seiner philosophischen Ansicht entsprechend, das Studium Locke's empfahl und anbefahl, hatte die Sache keinen Erfolg. Der deutsche Geist ging seinen eigenen Weg und Friederich der Grosse liess ihn gewähren; er kannte das alte Sprichwort, das er selbst einmal anführt, *Caesar non est super grammaticos.* Später bestritt sogar der König mit Gedanken der deutschen Philosophie die zerstörenden Consequenzen der französischen, wie in seiner eifrigen Schrift gegen das System der Natur, in der er nun mit Leibniz gegen die blinde Nothwendigkeit die Intelligenz, welche dem Weltall vorstehe, geltend machte. In allem, was Friederich in dieser Schrift über Gott sagt, erkennt man die directe oder indirecte Beschäf-

tigung mit Leibniz. So trat selbst in dem Könige gegen den französischen Einfluss der deutsche Geist wieder hervor.

Indessen für die Akademie lag das Grosse nicht darin, ob der König als Schriftsteller diese oder jene philosophische Richtung verfolgte; das war von geringerem Gewicht; aber darin, dass die Wissenschaft überhaupt und insbesondere die Bestrebungen nach dem letzten Ziel der menschlichen Erkenntniss von dem Bewusstsein der lebendigen theilnehmenden Werthschätzung getragen wurden, welche sie in dem umfassenden Geiste des grossen Königs fanden. Ein solches Verhältniss eines Helden und Staatengründers zu dem stillen Gebiete der Wissenschaft hatte die Welt noch nicht gesehen und wird es nicht zum zweiten Mal sehen. Leibnizens Akademie empfand diese belebende erhöhende Kraft und dankt sie noch heute dem grossen Enkelsohne Sophie Charlottens, der ersten Königin, dem Erben ihres Geistes.

Friederich der Grosse hat einst von Leibniz gesagt: er sei für sich eine ganze Akademie gewesen. Man wird dies Wort umkehren dürfen. Die Akademie, die Leibniz stiftete, wird dahin streben müssen, in ihrem sich immer erneuernden Leben alle Seiten an Leibnizens Geist in reicher Gliederung zu verwirklichen und darzustellen; dann wird sie selbst gleichsam ein unvergänglicher Leibniz sein, in die Weite und in die Tiefe gerichtet, wie Leibniz. Das Zeichen dieser Bestimmung steht sichtbar in diesem Saale. Seine Büste, ein Kopf mit einer Wölbung voll Gedanken, mit einer tief gefurchten Stirn, mit Zügen einer unternehmenden nachhaltigen Kraft, erinnert die Akademie in jeder ihrer Sitzungen an das Vermächtniss seines wissen-

schaftlichen Geistes, an sein Vorbild in gründlicher Forschung und ursprünglicher Erfindung, in umfassender Kenntniss und tiefsinniger Betrachtung. Sein philosophischer Geist war, wie wir sahen, im vorigen Jahrhundert mit der Akademie und möge nimmer von ihr weichen.

IX. Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben.

Herbart erklärt die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe und aus den Hauptarten einer solchen Bearbeitung ergeben sich ihm die Haupttheile der Philosophie. So hat die Logik die Aufgabe, durch Bearbeitung die Begriffe klar und deutlich, hingegen die Metaphysik die Aufgabe, die Begriffe der Erfahrung begreiflich zu machen.

Dies Letzte bedarf einer Erläuterung in Herbart's Sinne.

Die allgemeinen Begriffe, in welche wir nothwendig die Erfahrung der Dinge und unserer selbst fassen, tragen Widersprüche in sich, welche sich nicht denken lassen; es sind gegebene und doch undenkbare Begriffe. Daher entsteht die Aufgabe, die Begriffe nach ihrer besondern Beschaffenheit so zu verändern und zu ergänzen, dass der Widerspruch verschwinde und dadurch die Erfahrung begreiflich werde. Solche Begriffe, welche, obwol gegeben und somit gültig, bei näherer Untersuchung von Widersprüchen durchzogen erscheinen, sind namentlich der Begriff der Veränderung, oder in der anschau-

lichsten Form die Bewegung, das Ding mit mehreren Merkmalen, die Causalität, und auf dem Gebiete der innern Erfahrung der Begriff des Ichs oder eines Subjectes mit vielen Vorstellungen. Jede höhere Skepsis stösst auf diese Widersprüche und bereitet daher die Aufgabe der Metaphysik vor, diese von der Erfahrung unabtrennlichen Begriffe methodisch so umzubilden, dass sie gedacht werden können. So weit die widersprechenden Begriffe in der Erfahrung bleiben, herrscht in ihr der Schein, und das wirkliche Geschehen wird erst erschlossen, indem die Widersprüche weggeschafft werden. Es könnte nichts scheinen, wenn nichts wäre, und jeder Schein ist eine Hindeutung aufs Sein. Jene Begriffe müssen so behandelt und verändert werden, dass sie dem Wesen des Seins genügen und mit ihm verträglich sind. Daher ist der Begriff des Seins das Grundmaass der Metaphysik und alles kommt darauf an, dass der Begriff des Seins, der Realität richtig bestimmt werde.

Das Sein ist nun nach Herbart absolute Position, Setzung schlechthin. In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne dass man es merkt. Im Denken muss sie erst aus der Aufhebung ihres Gegentheils erzeugt werden. Denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten heisst im Denken etwas für seiend erklären.

Wenn nun das Sein, fährt Herbart fort, absolute Position ist, Setzung schlechthin und ohne den Vorbehalt, dass es auch nicht sein könne: so muss die Qualität des Seienden so gedacht werden, dass sie dem Begriff der absoluten Setzung angemessen sei. Herbart folgert daraus, dass die Qualität des Seienden nur gesetzt werden könne als schlechthin positiv und affirmativ,

— denn die Verneinung widerspräche der absoluten Setzung, als schlechthin einfach, — denn Vielheit und Gegensatz würde in das Seiende Negation und Relation bringen, als durch Grössenbegriffe schlechthin unbestimmbar und der Quantität unzugänglich, — denn der Begriff der Grösse würde Theile mit sich führen und die Einfachheit aufheben. Indem mit der Grösse nothwendig Stetigkeit und Bewegung vom Begriff des Seienden ausgeschlossen sind, bleibt durch den Begriff der absoluten Setzung unentschieden, wie vieles sei. Die Vielheit des Seienden bleibt von vorn herein offen.

Dieses ist für die Folgerungen Herbarts wichtig. Denn der Widerspruch, um dessen Aufhebung es sich handelt, liegt immer in einem Mehrfachen. Der Widerspruch weist auf eine Vielheit des Seienden hin. Das Mehrfache muss aufgelöst und die Ergänzung gesucht werden, welche versteckt darin liegt. Nach dieser Richtung wird von Herbart namentlich der Grundbegriff der Causalität behandelt. Alles wirkliche Geschehen ist Selbsterhaltung des Realen, ein Bestehen wider eine Negation. Ein solches tritt da ein, wo mehrere Seiende, jedes nach dem Begriff der absoluten Position gesetzt, zusammen sind, so dass sie auf bestimmte Weise wider einander als das bestehen, was sie sind. Die Seienden, in sich einfach, aber einander entgegengesetzt, erhalten sich gegen die Störung der andern und bestimmen dadurch wechselweise die Selbsterhaltung. Sie bringen dadurch den Schein der Veränderung hervor, auf ähnliche Weise, wie in der Mathematik entgegengesetzte Grössen z. B. $+\gamma$ und $-\gamma$ im Complex sich einander aufheben, obwol sie darin nur ihr eigenes Wesen behaupten.

Jener Begriff des Seienden als einer in sich einfachen grösselosen Bejahung und diese Consequenz der

Mehrheit des Seienden sind die wesentlichen Stützpunkte in Herbarts Metaphysik.

Daher preist Herbart auf der einen Seite die alten Eleaten[1]), welche zuerst den Begriff des reinen Seins gefasst haben, und weist auf der andern Seite gern auf Leibniz hin[2]), der in seinen Monaden eine Vielheit des Seienden setzte. Herbart geht auf beide zurück. Von den Eleaten erkennt er den reinen Begriff des Seienden an, aber nicht das Seiende als das Eine; von Leibniz erkennt er die Vielheit des Seienden an, aber nicht die Monaden mit mannigfaltigen innern Eigenschaften ausgestattet.

Hiedurch markirt sich die Grundrichtung der herbartischen Metaphysik im Unterschiede von den übrigen Systemen. Sie behauptet das Sein in seiner Identität mit sich selbst als das Ursprüngliche und zwar im Gegensatz gegen diejenigen Systeme, welche eine That, sei sie nun Schöpfung oder Entwicklung, als das Erste zum Grunde legen; und sie behauptet das Seiende in der Vielheit im Gegensatz gegen alle die Systeme, welche auf das Ganze in seiner Einheit gerichtet sind. In diesem Sinne ist neuerdings in Herbarts Schule das letzte Ergebniss der herbartischen Ontologie als ein pluralistischer Realismus bezeichnet worden[3]). Aus diesen Grundzügen erhellt schon, wie Herbart auch in der Metaphysik den constructiven Systemen der deutschen nachkantischen Philosophie das entschiedene Widerspiel hält. Seine analytische Schärfe, seine mathematische Bestimmtheit zogen jeden an, den der hohle Glanz grossartiger Begriffsconstructionen abstiess.

---

1) Einleitung §. 3. §. 116.
2) Metaphysik I. § 79.
3) Drobisch in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1852. S. 25.

Als die im Jahr 1840 von mir herausgegebenen „logischen Untersuchungen" sich ihren eigenen Weg suchten, mussten sie sich gegen die entgegengesetzten Seiten der herrschenden Betrachtungsweise, in Hegel und Herbart vertreten, abgrenzen. Sie bestrebten sich daher sowol den Schein der ein absolutes Denken zur Schau tragenden dialektischen Methode aufzudecken und ihren innern Widerspruch so wie ihre stillschweigenden der Empirie heimlich abgeborgten Voraussetzungen nachzuweisen, als auch die innern Fehler und Mängel zu bezeichnen, an welchen Herbarts Metaphysik leide. Bei dieser nach zwei Seiten gekehrten Kritik geschah es, dass Hegelianer das anerkannten, was gegen Herbart, Herbartianer das, was darin gegen Hegel gesagt war. Aber während Hegels Schule den Streit aufnahm, schwieg die Schule Herbarts zu den Angriffen. Erst eine neue Bemerkung veranlasste sie spät das Schweigen zu brechen.

Ausser einem Programm von Professor Dr. Hermann Kern in Coburg, 1849 „ein Beitrag zur Rechtfertigung der herbartischen Metaphysik" erschien 1852 in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik ein Aufsatz von dem ausgezeichneten Vertreter der herbartischen Philosophie, Moritz Wilhelm Drobisch: „über einige Einwürfe Trendelenburg's gegen die herbartische Metaphysik." Es wurden darin nicht blos die Grundlagen der herbartischen Metaphysik vertheidigt, sondern auch in einer Weiterführung eine neue Auffassung versucht. Es fragt sich mit welchem Erfolg.

Auf die Ansichten von Drobisch ist um so mehr Gewicht zu legen, als er wissenschaftlichen Einwürfen offen und zugänglich ist und namentlich auch in der zweiten Auflage seiner Logik (1851), fern von blindem

und starren Festhalten, die Kritik der formalen Logik in den logischen Untersuchungen zu einigen Umbildungen benutzt hat.

Es ist im Folgenden die Absicht, in die Grundlagen von Herbarts Metaphysik noch einmal einzugehen und zwar in solcher Weise, dass dabei die Widerlegung der früheren Einwürfe berücksichtigt wird. Wenn in den logischen Untersuchungen die Kritik von den Principien aus hauptsächlich nur den Theil der Metaphysik ins Auge fasste, den Herbart Synechologie überschrieben hat, die Lehre von Raum und Zeit, von der Bewegung, überhaupt von den metaphysischen Voraussetzungen der Mathematik: so dürfen wir an diesem Orte allgemeiner sein und andere Schwierigkeiten nicht unberührt lassen.

Es ist oben gezeigt worden, dass Herbarts Metaphysik in den gegebenen allgemeinen Erfahrungsbegriffen Widersprüche finde und durch die Wegschaffung derselben die Erfahrung begreiflich machen wolle.

Hiernach sollen im Nachstehenden zunächst folgende Punkte dargethan werden, welche wir der Uebersicht wegen im Voraus angeben.

1. **Die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche.** Wenn diese Nachweisung gelingt, so fällt damit die ganze eigenthümliche Aufgabe weg, welche Herbart der Metaphysik stellt. Indessen gehen wir in Herbarts Leistungen ein, indem wir sie nach seiner eigenen Absicht messen und wir suchen zu zeigen

2. **wären die von Herbart bezeichneten Widersprüche wirklich Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst;** und

3. **wären sie Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst.**

So weit ist der Gang durch Herbarts eigenen Ansatz bestimmt.

Also zuerst: die von Herbart bezeichneten Widersprüche sind keine Widerspüche.

Wo Widersprüche erscheinen, da treffen Bejahung und Verneinung dergestalt in Einem untheilbaren Punkt zusammen, dass ihre Vereinigung im Gedanken unmöglich wird. Der eine Begriff weist den andern ab; und derjenige Begriff von beiden bleibt, der als nothwendig erkannt den andern zurücktreibt. Wenn daher Widersprüche nachgewiesen werden sollen, so kommt es vor allem darauf an, dass Begriffe als solche dargethan sind, welche nicht anders sein können und daher gegen jede Zumuthung dennoch anders zu sein fest bestehen. An der Selbstbehauptung eines Nothwendigen erscheint der Widerspruch, wenn in unserm Gedankenkreise ein Begriff anfstrebt, welcher dies als unveränderlich Erkannte verändern würde. So ist es z. B. in einem indirecten geometrischen Beweise ein Widerspruch, wenn eine Annahme darauf führt, dass in einem rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse grösser oder kleiner sein würde als die Summe der Quadrate der Katheten, In diesem Falle ist der pythagoreische Lehrsatz das Feste, an welchem jedes ihn verneinende Urtheil zerfällt.

Wenn nun Herbart einen Widerspruch in den Erfahrungsbegriffen nachweisen will, so bedarf er eines solchen nothwendigen Satzes, der jede ihn treffende Verneinung abweist und zerfallen lässt. Wir können das als nothwendig erkannte Urtheil, das keine Verneinung seines Inhalts erträgt und an dem daher der Widerspruch ersehen wird, das Maass des Widerspruchs nennen. Herbart bedarf eines solchen, um die Erfahrungsbegriffe eines Widerspruchs zu zeihen und sucht daher als den festen Punkt seiner Beweise, als den Kanon seiner Metaphysik

den Begriff des Seienden zu bestimmen. Wir können das Seiende durch keine Qualität denken, welche seinem Begriff widerspricht. Indem die Empirie auf das Seiende führt, ist die Erklärung des Seienden die rein begriffliche That, gleichsam die speculative und apriorische Basis der herbartischen Metaphysik. Als das durchgehende Maass für das, was in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen denkbar oder nicht denkbar, möglich oder unmöglich sei, darf dieser Begriff sich der Prüfung nicht entziehen. Herbart erklärt das Seiende als die absolute Position und obwol er diesen Ausdruck mehrfach dahin erläutert [1]), dass das Sein gar keine Bestimmung des Dinges sei, sondern blos der Art, wie wir es setzen: so leitet er doch, wie bereits angegeben wurde, aus diesem Begriff her, dass er Negationen und Relationen, und darum Grössenbestimmungen ausschliesse, und für das Seiende Einfachheit fordere. Wenn nun die Erfahrung allenthalben auf das Ding mit mehreren Merkmalen oder im Ich auf das Subject mit mehreren Vorstellungen führt, so denken wir das Seiende, das als einfach postulirt wird, durch eine Qualität, welche das Gegentheil ist. An jener Deduction des Seienden gemessen tragen daher jene Erfahrungsbegriffe einen Widerspruch in sich. Das Seiende wird durch etwas gedacht, wogegen es nach seiner innern Nothwendigkeit Einsage thut. In unsern Erfahrungsbegriffen verletzen wir die absolute Position, welche unverletzlich bleiben muss [2]). Hiernach kommt alles auf die Frage an, ob das Sein richtig erklärt sei und ob die Erklärung jene Folgerungen ergebe.

Definitionen im strengen Sinne giebt es nur von solchen Begriffen, welche auf einen höhern allgemeinen

1) Metaphysik §. 202. vgl. §. 227.
2) Metaphysik §. 205.

sammt dem artbildenden Unterschied zurückgeführt werden können und sie vollenden sich da, wo das Wesen im Werden dargethan wird, wo sie genetisch gefasst werden. Es giebt daher keine wirkliche Definitionen von ursprünglichen, sondern nur von abgeleiteten Begriffen. Die ursprünglichen sind in den Definitionen der abgeleiteten die Stützpunkte, aber sie selbst stützen sich nur auf sich selbst; sie sind nur durch sich selbst klar, ein Merkmal ihrer selbst. Wenn der Begriff des Seienden, wie von vorn herein wahrscheinlich wird, ein solcher ursprünglicher Begriff ist: so kann er nicht definirt werden; wie wollte man auch in dem Seienden ein höheres Allgemeines und einen artbildenden Unterschied auffinden? Statt der eigentlichen Definition ist bei ursprünglichen und ersten Begriffen nur die Angabe abgeleiteter eigenthümlicher Merkmale möglich, die nur ihnen und keinen andern angehören; solche sind indessen nur ihre Folge, nicht ihr Wesen; sie liegen in den Beziehungen und Wirkungen des Ursprünglichen, aber sie sind nicht ein erschöpfender Ausdruck seiner Natur.

So verhält es sich auch mit Herbarts Definition, das Seiende sei absolute Position. Denn diese Erklärung des Seienden kann nicht ohne den Setzenden gedacht werden, der selbst ein Seiendes sein muss; sie setzt daher das zu Erklärende voraus, und beschränkt sich darauf, eine eigenthümliche Beziehung auf das setzende Subject anzugeben. Nur das ist uns, wird hinzugefügt, das Seiende, das wir als nicht aufzuheben anerkennen; weiter bedeute die absolute Position nichts. Herbart nennt sie die „Anerkennung des nicht Aufzuhebenden;“ und erläutert sie durch die Empfindung, der sich unmittelbar ein Seiendes aufdringt, so dass wir es nicht aufheben können und durch das Denken, in welchem durch die erkannte Un-

möglichkeit des Gegentheils die zunächst hypothetische Annahme zu einer absoluten Setzung wird.

Aus diesen Prämissen hat Herbart mehr herausgenommen, als darin liegt. Indem nämlich die Erklärung, welche er vom Seienden giebt, eine rein formale ist, folgert er daraus reale Prädicate des Seienden selbst, wie z. B. die Einfachheit, eine Qualität ohne Verneinung. Indem Herbart die absolute Position nur als eine Beziehung zum setzenden Subject voraussetzt, folgert er aus der Voraussetzung unendlich mehr, Prädicate, welche die Natur des Seienden als solche treffen.

Es ist die alte formale Erklärung des Nothwendigen und nichts weiter, durch welche Herbart seine absolute Position einführt. Ausdrücklich fasst er seine ganze Erörterung in die Worte zusammen: „In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne dass man es merkt. Im Denken muss sie erst erzeugt werden, aus der Aufhebung ihres Gegentheils. Denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten heisst etwas für seiend erklären“[1]).

In den ersten Worten, dass in der Empfindung die absolute Position vorhanden sei, ohne dass man es merke, kann nichts anderes liegen, als die unmittelbare Wirkung eines Seienden auf uns als seiende, so dass durch die empfundene Wirkung im Verkehr mit den Dingen uns die Anerkennung eines Seienden abgenöthigt wird. Wir können es nicht aufheben, nicht los werden; wir müssen es setzen, wenn wir auch nicht wollen. „Es bleibt bei der Setzung, bis der Zweifel hervortritt“[2]), der jedoch

1) Metaphysik §. 204. II. S. 90.
2) Metaphysik §. 201. II. S. 82.

über die Empfindung hinausgeht und schon dem Denken angehört. Insofern ist in der Empfindung absolute Position, „Anerkennung eines nicht Aufzuhebenden.“

In der zweiten Bestimmung, dass im Denken die absolute Position durch die Aufhebung ihres Gegentheils erzeugt werde, liegt die Beschreibung des indirecten Beweises vor, der nichts ist als ein Versuch, ob nicht das contradictorische Gegentheil gesetzt werden könne, bis sich dieser Versuch, dieser Vorbehalt *a* zurückzunehmen, wenn Nicht-*a* sein kann, als unmöglich erweist. Die alte Erklärung, das Nothwendige sei das, was sich nicht anders verhalten könne, wie Aristoteles sagt, oder das Nothwendige sei die Unmöglichkeit des Gegentheils, wie Kant sich ausdrückt, oder das Nothwendige sei das nicht-nicht zu Denkende, wie Neuere diese krausere Bezeichnung vorziehen, ist nichts anderes als der zusammengedrängte Ausdruck des indirecten Beweisverfahrens, das als ausschliessende Methode nur negativ ist. Herbart bezeichnet mit der absoluten Position nichts anderes. „Das Sein der Dinge“, sagt er [1]), „kommt erst zum Vorschein in ihrem Gegensatz gegen das, was n i c h t ist, sondern blos gedacht wird. Die Frage muss erst erhoben sein, ob es bei dem Schlechthin-Setzen sein Bewenden haben solle, oder nicht? Schatten, Träume, Täuschungen aller Art enthalten die Zurücknahme eines Setzens, das schon geschehen war; hier beginnt die Frage, ob denn die Dinge auch Träume seien? Wird die Frage verneint, so entsteht aus d o p p e l t e r V e r n e i n u n g eine Bejahung; und diese erst giebt den B e g r i f f des Seins.“ In dieser Erläuterung ist deutlich der indirecte Beweis beschrieben, den unser Denken, wenn wir

1) Metaphysik §. 202. II. S. 85.

zweifeln und den Zweifel besiegen, stillschweigend durchmacht. Die „aus doppelter Verneinung“ d. h. aus der Verneinung der Verneinung sich herstellende Bejahung bildet den Gang und das Wesen des indirecten Beweises.

Indem nun Herbart die absolute Position im Denken lediglich dem negativen Ausdruck der Nothwendigkeit gleich setzt, kann aus ihm nichts Positives folgen. Es ist derselbe Ausdruck, den die formale Logik von der Nothwendigkeit giebt, und daher nach dem Sinne, in welchem Herbart selbst die formale Logik auffasst, ein Ausdruck, in welchem nichts Reales vom Seienden ausgesagt wird.

So verhalten sich die Prämissen für den Grundbegriff, das Seiende sei absolute Position, und weisen ihm in enge und bestimmte Grenzen.

Halten nun die Folgerungen diese Grenzen ein? Zunächst wird gefolgert, die Qualität des Seienden sei gänzlich positiv oder affirmativ ohne Einmischung von Negationen. Diese Lehre ist ein stark Stück. Denn es giebt für sie kein Beispiel in irgend einer Wissenschaft, in welchen immer die Bestimmtheit auch Verneinungen mit sich führt. Folgt sie denn aus der absoluten Position als der Anerkennung des nicht-Aufzuhebenden? Aus dieser nicht; denn es giebt in der Wissenschaft der negativen Nothwendigkeit genug, die als nicht aufzuheben anerkannt werden kann. Es wird in dem Ausdruck der absoluten Position etwas anderes untergeschoben, — nämlich der Sinn, was schlechthin d. h. an sich und völlig ohne Beziehung zu setzen sei, — um die absolute Position, die Anerkennung des nicht Aufzuhebenden, in ein absolut und nur Affirmatives zu verwandeln, da sich die Negation immer auf die Affirmation beziehe, und z. B. Nicht-*a* ohne *a* nicht verständlich sei.

Der dialektische Sprung, der an diesem Punkt leicht über alle logische Hindernisse hinwegsetzt, verräth sich bald, wenn man bei Herbart nachfragt, was ihm ursprünglich, da er die absolute Position erläuterte, das „an sich“ bedeutet habe. Herbart bezeichnete mit diesem Ausdruck den Gegensatz gegen das nur Gedachte, das als solches aufgehoben werden kann. „Das Bild ist nur in mir; es ist nichts an sich. Der Gegenstand aber ist an sich.“ „Die Frage, ob die Materie real sei oder nicht, führt auf gleiche Weise den Sinn mit sich, dass, wenn nicht, die Materie unsere Vorstellung oder für uns eine Erscheinung sei. Im Falle des Gegentheils ist sie an sich.“ Aus diesem „an sich“, das nichts ausdrückt als den Gegensatz gegen das nur Gedachte, also die Unabhängigkeit von unserm Gedanken, macht Herbart stillschweigend und Drobisch ausdrücklich [1]) das „völlig Beziehungslose“, also was nicht blos nicht die Eine Beziehung der Abhängigkeit von unserer Vorstellung, sondern überhaupt in sich selbst keine Beziehungen erträgt, keine Relationen und darum keine Negationen. Das „an sich“ löste in der Ableitung die Beziehung von der Vorstellung ab und nur in diesem engen Sinne ist es in der Folgerung zuzulassen; aber in der Folgerung erweitert es sich stillschweigend so mächtig, dass es alle und jede Beziehung zu sprengen unternimmt.

An die erste Folgerung wird eine zweite geknüpft, die Qualität des Seienden sei schlechthin einfach; denn sonst komme in die absolute Position wider ihren Begriff Negation und Relation hinein, und an die zweite Folgerung die dritte, die Qualität des Seienden sei allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich, denn das Quantum führe in Theile und Zahl und widerspreche

1) Zeitschrift 1852. XXI. 1. S. 16.

der Einfachheit. Von Neuem ist die absolute Position, die nur den Sinn haben soll, dass gesetzt werden müsse, und daher keine Beschaffenheit von dem aussagt, was gesetzt wird, auf den Grund der ersten Amphibolie in ein völlig Entgegengesetztes verwandelt. Der Begriff des Seienden als absoluter Position (Anerkennung des nicht Aufzuhebenden) war aus dem bekannten Kreise der Empfindung und der Wissenschaft entnommen; und plötzlich ergiebt er ein metaphysisches Resultat, das nirgends etwas Aehnliches hat und sich von keiner Vorstellung vollziehen lässt.

Prämissen und Conclusion, Ableitung und Ergebniss stehen in völligem Missverhältniss. Aus einer formalen Erklärung des Seienden sollen reale Prädicate folgen. Eine Vertheidigung der herbartischen Metaphysik hätte sich auf diesen Punkt, das eigentliche Centrum des Angriffs, werfen müssen; an diesem Punkte entscheidet es sich, ob Herbarts Metaphysik stehe oder falle. Aber Drobisch erörtert ihn gar nicht. Er versichert blos, dass die absolute Position missverstanden sei, indem sie bei Herbart nicht blos die von Seiten des Vorstellenden unbedingte absolute Position sei, sondern die „völlig beziehungslose", die „vollkommen unbedingte." Diese Versicherung ist richtig; aber nur inwiefern die Ableitung und die Anwendung des Begriffs völlig aus einander weichen; und darin beruht gerade das πρῶτον ψεῦδος, das Drobisch da liegen lässt, wo es liegt. Er erläutert nur die gemeine Verstandesansicht psychologisch und weist den Ausdruck der *causa sui* von Herbarts Realem zurück. Das Letzte ist von geringem Belang; Herbart hat ihn nicht gewollt, und die Schwierigkeit dieses Begriffs erkannt. Wie nahe indessen der Begriff der *causa sui* und der Begriff des „an sich" zu Setzenden liegen, indem durch den Ausdruck „an sich" der Gegenstand, als ob er

einen Punkt, um sich anzulehnen, ausser sich gesucht hätte, vielmehr auf sich selbst zurückgewiesen wird: hat Herbart selbst angedeutet[1]). Einem Gegner kann es nicht schwer fallen, die Consequenz zu ziehen, Herbart habe, indem er viele Reale setzte, die nur auf sich bezogen sind, die *causa sui* multiplicirt. Indem das Reale von keinem andern abhängig ist, wird es von selbst in der Vorstellung nur von sich abhängig, denn es soll eine „vollkommen unbedingte Setzung sein und nicht blos eine durch das Subject nicht bedingte"[2]). Die Erklärung der *causa sui* bei Spinoza — *cuius natura non potest concipi nisi existens* — steht der absoluten Position, der Setzung ohne Vorbehalt der Zurücknahme, sehr nahe. Doch war der Ausdruck, so viel wir wissen, von uns nicht gebraucht und die Vertheidigung hat die Hauptsache im Stich gelassen und eine Nebensache aufgenommen.

Wir ziehen den Schluss. Es ist klar, dass das Ding mit mehreren Merkmalen, das Ich mit mehreren Vorstellungen mit dem Seienden im Widerspruch stehen, wenn das Seiende einfach und durch Zahl unbestimmbar ist. Es ist aber ebenso klar, dass der Widerspruch nicht besteht, wenn der Begriff des Seienden als das Maass des Widerspruchs falsch bestimmt ist.

Insofern ist der Beweis geführt, dass die von Herbart in den Erfahrungsbegriffen angegebenen Widersprüche keine Widersprüche sind. Der Ansatz der ganzen der Metaphysik gestellten Aufgabe ist von dieser Seite unrichtig.

Ehe wir weiter gehen, mag hier eine allgemeine Bemerkung über Herbarts Verfahren eingeschoben werden,

---

1) Metaphysik §. 203. II. S. 89.
2) Drobisch a. a. O. S. 18.

wenn er erst den Begriff des Seienden für sich bestimmt, und daraus Gesetze für die Qualität herausholt, durch welche es gedacht werden kann. In den übrigen Wissenschaften würde ein solcher Gang unzulässig sein. Wo es sich sonst darum handelt, ob ein Gegenstand sei, also ob der Zweifel aufzuheben und der Gegenstand durch jene doppelte Verneinung anzuerkennen sei, da wird es nach den ihm beigelegten Wirkungen, also nach seiner Qualität entschieden, inwiefern diese sich in das erkannte Allgemeine einordnen oder nicht. Der umgekehrte Gang, der speculativ die Qualität aus dem Seienden bestimmt, ist daher an sich gefährlich, er setzt zunächst als getrennt, was sich nicht trennen lässt.

Wir kehren noch einmal zu den Widersprüchen zurück, an welchen die Erfahrungsbegriffe wie an einem innern Schaden leiden sollen.

Im Allgemeinen ist Herbart, um den Widerspruch nachzuweisen, so verfahren, dass er an seinem deducirten Begriff des Seienden die Erfahrungsbegriffe misst, inwiefern sie von dem Seienden etwas aussagen. So führt er z. B. den Begriff des sich verändernden Dinges auf den Widerspruch eines unterbrochenen Daseins zurück [1]). Aber es findet sich bei ihm auch ein anderer Weg, so dass an den Prädicaten selbst, wie z. B. der Bewegung, unmittelbar und ohne erst das Sein, womit es vereinigt werden soll, herbeizuziehen, der Widerspruch erkannt wird. „Als Heraklit", sagt er z. B., „vom allgemeinen Fluss der Dinge und vom Sein und Nicht-Sein redete, war der Stein des Anstosses recht eigentlich auf die Strasse gewälzt" [2]). In demselben Sinne hebt er die merkwürdigen Gründe des Zeno von Elea

1) Metaphysik §. 227.
2) Metaphysik §. 225, II. S. 144.

gegen die Bewegung hervor[1]), und befehdet an und für sich den Begriff des Werdens, da in ihm ein Zeitpunkt das Widersprechende zusammenfasse, nämlich Aufhören und Anfangen, wovon jenes Sein und doch nicht mehr Sein, dieses Sein und doch noch nicht Sein bedeute[2]). Derselbe Widerspruch sei aus dem Begriff der Bewegung nicht wegzubringen. Man könne gar nicht sagen, dass das Bewegte während der Bewegung irgendwo sei, denn es sei und sei auch nicht mehr in der Stelle, aus der es komme, und es sei und sei auch noch nicht in der Stelle, in die es eintrete. In demselben Sinne behandelt Herbart auch das Ich, das sich widerspreche, wenn man frage, wen es sich vorstelle. Das Ich stelle vor Sich d. h. sein Ich d. h. sein Sich vorstellen d. h. sein Sich als sich vorstellend vorstellen u. s. w., so dass eine unendliche Reihe ohne Antwort herauskomme und das Ich zu dem Widerspruch eines Vorstellens ohne Vorgestelltes heraustrete[3]).

Diese Art, den Widerspruch nachzuweisen, ist von dem besonnenern ersten Verfahren verschieden und hat einige Aehnlichkeit mit der tumultuarischen Behandlung des Widerspruchs in der dialektischen Methode des reinen Denkens.

Wir heben aus den angeführten Beispielen zunächst die Bewegung hervor. Sie ist das anschauliche Gegenbild aller Thätigkeit; sie wirkt in aller Veränderung, zumal in aller äussern, wesentlich mit. Der Widerspruch, der in ihr gefunden wird, lässt sich in aller Thätigkeit entdecken, welche, inwiefern sie fortschreitet, an einem und demselben Punkte ist und auch nicht ist. Dass der-

1) Einleitung 1834. §. 117. Metaphysik §. 284 ff.
2) Einleitung §. 103. vgl. §. 117.
3) Einleitung §. 103.

selbe Punkt, sei es äusserlich im Raum, sei es geistig in der Zeit, zugleich bejaht und verneint wird, erscheint als der Widerspruch.

Das Grundgesetz der formalen Logik, das Princip der Identität und der Contradiction, deren abstracte Formel durch: *a* ist *a* und *a* ist nicht Nicht-*a* ausgedrückt wird, ist in diesem Verfahren real angewandt; und es fragt sich mit welchem Rechte.

Es kommt darauf an, den Werth dieses Princips zu bestimmen; und Drobisch hat nicht in Erwägung gezogen, was in dieser Beziehung bereits von uns angegeben ist [1]).

Wenn man den Grundsatz der Einstimmung und des Widerspruchs, *a* ist *a* und *a* ist nicht Nicht-*a*, betrachtet, so ist der erste Satz eine Tautologie, unschädlich, aber unfruchtbar, und die Kraft des Princips liegt in dem zweiten Satze, der das Widersprechende abwehrt. Aus dem Wesen der Verneinung ergeben sich indessen die Grenzen seiner Anwendung. Eine Verneinung ist nirgends das Ursprüngliche, sondern entsteht erst mit der Bestimmtheit einer Bejahung, mit der durch ein Positives gegebenen Begrenzung. Wie ein bekannter Satz jede Determination eine Negation nennt, so ist auch jede Negation in einer Determination gegründet. Der Satz, *a* ist nicht Nicht-*a*, formulirt das Recht der sich gegen jede versuchte Störung behauptenden Bestimmtheit. Hieraus folgt, dass das Princip nur da angewandt werden kann, wo die Bestimmtheit eines Begriffs feststeht; denn es erzeugt nicht, sondern es wehrt nur ab und bewahrt, es erwirbt nicht, sondern behauptet nur das Erworbene, es bringt für sich keine Nothwendigkeit hervor, sondern schützt nur die anerkannte. Ein individuelles *a* muss

1) Logische Untersuchungen II. S. 95 f.

mit seinem Inhalte gesetzt sein, ehe man wissen kann, was das Nicht-*a* ist, das man abzuweisen hat. Das Princip hat nur da Anwendung, wo es schon einen festen Besitzstand giebt.

Gesetzt nun die Bewegung wäre ein Ursprüngliches, wie anderweitig nachgewiesen ist, und zwar die Bedingung alles Erzeugens, so dass durch sie erst das Feste würde und es vor ihr überhaupt nichts, also auch nichts Festes gäbe: so steht sie vor dem Bereich des Princips der Identität und Contradiction. So wenig als z. B. der pythagoreische Lehrsatz auf die ihm vorangehende Lehre der Linien und Winkel kann angewandt werden: so wenig der Grundsatz des Widerspruchs auf die Bewegung, durch die er selbst erst die Gegenstände seiner Anwendung empfängt. Oder was wäre der feste Begriff, das *a*, an welchem sich die Bewegung als ein Nicht-*a* vernichtete? Dasselbe kann nicht zugleich, so lautet etwa der Satz, an demselben Punkte sein und nicht sein. Woher stammen denn die Elemente dieses Satzes, das Zugleich und der Punkt? Ohne verglichene Bewegungen giebt es keine Zeitbestimmung, also auch kein Zugleich. Ohne eine setzende Bewegung giebt es keinen Punkt im Raum. Die Nachweisung dieser einfachen Sätze ist anderswo [1]) gegeben worden, und verstösst nur gegen die geläufige Betrachtung, welche, ohne zu merken, dass Zusammensetzung, nur durch die Bewegung denkbar, eine Art der Bewegung ist, die Bewegung wie mechanisch aus Raum und Zeit zusammensetzt. Wenn nun der Satz, durch welchen der Widerspruch in dem Begriff der Bewegung dargethan werden soll, in seinen eigenen Begriffen die Bewegung voraussetzt: so kommt statt des Widerspruchs vielmehr die in den Begriffen gegenwärtige

---

1) Logische Untersuchungen Th. I, Abschnitt IV. S. 110 u. ff.

Macht der Bewegung zu Tage. Man darf sich ebenso wenig auf die eleatischen Beweise gegen die Bewegung stützen, denn indem sie die Bewegung als unmöglich bestreiten, werden sie selbst nur durch die Bewegung möglich. Das Mittel, dessen sie sich als Waffe bedienen, ist namentlich Theilung des Raumes und der Zeit ins Unendliche; aber Theilung ist, wenn sie lebendig gedacht wird, nur durch stetige und sich absetzende Bewegung möglich. In dieser angedeuteten Richtung sind die Beweise anderswo einer Kritik unterworfen worden[1]). Diese Abwehr des Widerspruchs von dem Begriff der Bewegung reicht in den Begriff der Veränderung und weiter selbst in den Begriff der Causalität hinein.

Eine allgemeine Bemerkung, welche die Behandlung des Ich trifft, darf an diesem Orte hinzugefügt werden. Seit Heraklit den Krieg d. h. den Kampf der Gegensätze für den Vater der Dinge erklärte, hat die dialektische Betrachtung sich daran geübt und gefreut, die Gegensätze in Widersprüche umzusetzen und dann mit scheinbarem Tiefsinn die Widersprüche zu versöhnen oder in eine höhere Einheit aufzuheben. Für die Abstraction ist nichts leichter, als aus den realen Gegensätzen die Bejahung und Verneinung herauszuheben und als logischen Widerspruch darzustellen, z. B. Subject und Object auf Ich und Nicht-Ich zurückzuführen. Diese Verwandlung der Gegensätze in Widersprüche, der *contrarie* in *contradictorie opposita* stiftet nicht selten da logische Zwietracht, wo auf dem Grunde des Realen und des Allgemeinen, das durch Gegensätze durchgeht, eine Vereinigung möglich ist. Herbart verfährt in der Regel besonnener; doch möchte hie und da die Weise, wie er Widersprüche findet, von diesem Fehler nicht frei sein.

---

1) Logische Untersuchungen I. S. 179 ff.

So soll sich der Begriff einer Reihe von Ursachen und Wirkungen darum widersprechen, weil darin jedes Glied zugleich leidend und thätig, und also leidend und nicht leidend, thätig und nicht thätig gedacht werde [1]). Bei näherer Untersuchung geht weder der Begriff des Leidenden in den Begriff des Nicht-Thätigen, noch der Begriff des Thätigen in den Begriff des Nicht-Leidenden auf. Beide haben eine gemeinsame reale Basis und leiden und thätig sein sind keineswegs contradictorische Gegentheile. Ferner soll der Begriff des Ichs den Widerspruch in sich tragen, dass darin Subject und Object zugleich identisch und nicht identisch gedacht werden [2]). Die reale Untersuchung hütet sich vor solchen abstracten Reductionen, und findet darin keinen Widerspruch, wenn gelehrt wird, dass Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff, also etwas aus Wasserstoff und Nicht-Wassertoff bestehe. Wenn man auf die Sache und nicht blos auf die Worte geht, sind in solchen Fällen keine Widersprüche da. Die Zurückführung der Gegensätze auf Widersprüche bedient sich eines trügerischen Mittels, der Verwandlung eines bestimmten Begriffs in einen unbestimmten. Ist es recht, dass die entgegengesetzten Schulen, die Schule der mathematischen Betrachtung und die Schule des reinen Denkens sich an diesem Punkte berühren?

Durch das Vorangehende ergiebt sich von Neuem, dass die von Herbart angegebenen Widersprüche keine Widersprüche sind.

Die Bewegung hat für die Anschauung eine ursprüngliche Gewissheit, und Widersprüche erscheinen in ihr nur

---

1) Hartenstein die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik. Leipzig 1836 S. 86 ff. vgl. Herbart Einleitung §. 106.

2) Hartenstein S. 157.

darum, weil der Verstand, der das Ursprüngliche aufnehmen und anerkennen muss, sein Geschäft der Zerlegung und Zusammensetzung in das Ursprüngliche und Unzerlegliche hineinträgt und sich dadurch verwickelt.

Wir haben nachgewiesen, was uns zuerst oblag. Es sind in den Erfahrungsbegriffen die Widersprüche gar nicht da, zu deren Wegschaffung Herbart die Metaphysik anweist.

Sollte indessen die obige Erörterung, an der wir festhalten, noch Zweifel zulassen, so gehen wir weiter und behaupten ohne Rückhalt: wären die Widersprüche da, welche Herbart angiebt, so sind sie von ihm nicht gelöst.

Herbart hat, um die Widersprüche aus den Erfahrungsbegriffen wegzuschaffen, seine Methode der Beziehungen erfunden. Wir wiederholen nicht, was von uns zu ihrer Kritik gesagt ist, da Drobisch mehrere Einwürfe zugiebt und die Ansicht über den Werth der Methode und den Umfang ihrer Anwendung herabstimmt [1]).

Es kommt uns auf das Ergebniss an, um uns die Frage vorlegen zu können, ob nach der Ergänzung durch die Methode die Begriffe, an dem eigenen Maasstab Herbarts gemessen, widerspruchslos geworden seien oder nicht.

Herbart hat von vorn herein bei der Bestimmung des Seienden die Möglichkeit offen gelassen, dass es Vieles sei. Auf ein solches Vieles führt nun der Widerspruch, wenn er gelöst werden soll. Die Realen bleiben sich gleich und erhalten sich selbst — und doch erscheint die Veränderung. Jedes Wesen ist an sich von einfacher Qualität; aber die vielen Qualitäten lassen

1) Drobisch a. a. O. S. 36.

sich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen. In dem Verhältnisse der Qualitäten zu einander tritt dadurch eine Negation hervor. Das wirkliche Geschehen ist nun nichts anders als ein Bestehen wider die Negation; die affirmative Selbsterhaltung ist darin eine Negation der Negation. Gesetzt mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ sei zusammen $C = p + q - \beta$, so wird A sich selbst erhalten [1]) und der eigenthümliche Charakter dieser Selbsterhaltung ist in diesem Falle durch das Zusammen von $+ \beta$ und $- \beta$ bestimmt. Gesetzt mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ wäre B zusammen $= m + n - \gamma$, so würde vielmehr $+ \gamma$ und $- \gamma$ durch ihr Zusammen den Charakter der Selbsterhaltung bilden. Alle Mannigfaltigkeit, welche darin liegt, dass A sich entweder gegen B oder gegen C oder gegen D u. s. w. selbst erhält, verschwindet sogleich sammt dem Geschehen selbst, wenn man aufs Seiende, so wie es an sich ist, zurückgeht; denn es ist in allen diesen Fällen A, welches sich erhält, und A, welches erhalten wird. Gesetzt jedoch ein Beobachter stehe auf einem solchen Standpunkte, dass er die einfache Qualität nicht erkennt, wohl aber in die verschiedenen Relationen des A gegen B, C, D u. s. w. selbst verwickelt wird: so bleibt ihm nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprungs und ihres Resultats bemerkbar. Dies ist der Standpunkt des Menschen, dessen verschiedene Empfindungen nichts anders sind als die ver-

1) Herbart gewinnt diese zerlegten Ausdrücke durch die Theorie der zufälligen Ansichten, welche er der Arithmetik, Geometrie und Mechanik entnimmt. Aber es fragt sich, ob diese Analogie bei der einfachen Qualität des Seienden möglich sei. Wir verneinen dies in demselben Sinne, wie Lotze gethan, der diese Schwierigkeit in seinem Aufsatze über Herbarts Ontologie ins Licht gesetzt hat. Zeitschrift für Philosophie etc. 1843. XI. S. 213 ff.

schiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiss, dass sie in allen Empfindungen sich selbst gleich ist; und vollends nichts davon, dass diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen ausser ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr auf keine Weise bekannt werden können [1]).

In diese Sätze lässt sich Herbarts Ansicht vom wirklichen Geschehen und von der uns unvermeidlichen Entstehung des Scheins mit seinen Widersprüchen zusammenfassen.

Also das wirkliche Geschehen besteht darin, dass die Realen, deren eins unsere Seele ist, sich selbst gleich, gegen die Negation, die sie im Zusammen ($+\beta$ und $-\beta$, $+\gamma$ und $-\gamma$) trifft, sich selbst erhalten. *A* hat sich nur selbst erhalten und *B* hat sich nur selbst erhalten, wenn die entgegengesetzte Richtung ihrer Qualität $+\beta$ und $-\beta$ im Zusammen sich aufhebt, und daher der zuschauenden Seele, die wiederum nur sich selbst erhält, eine Veränderung erscheint. Das ist das Wesentliche in Herbarts Erklärung.

Die Realen sind mit verschiedenen Qualitäten begabt, aber jedes mit einer einfachen. Das ist die erste Voraussetzung. Die Qualitäten verhalten sich unter einander, wie entgegengesetzte Grössen, wie + und —. Das ist die zweite Voraussetzung. Indem im Zusammen jedes der Realen wider die Negation besteht, erhält es sich selbst. Darin ist das Zusammen die dritte Voraussetzung.

Die erste Voraussetzung hängt mit der Deduction des Seienden zusammen, die nach unserer obigen Erör-

---

1) Metaphysik §. 232. 236. vgl. §. 302.

terung unhaltbar ist, aber hier einstweilen mag zugegeben werden.

Die zweite Voraussetzung erklärt weder, woher der Begriff der Negation stamme, noch begründet sie die Analogie der positiven und negativen Grösse, welche wenigstens auf dem Gebiete der Mathematik, dem sie entnommen sind, auf Bewegung im Raum und auf Zeit im Ursprung der Zahl führen, und daher ohne Weiteres vom Makel des Widerspruchs nicht rein sind.

Wenn selbst diese Analogie zugegeben wird, so ergiebt die dritte Voraussetzung bei näherer Prüfung deutlich, dass der Widerspruch nicht gelöst noch weggeschafft ist. Es handelt sich dabei um den Begriff des Zusammen. Wir behaupten, dass dieser Begriff ohne die Bewegung nicht zu denken ist und dass insofern in der vermeintlichen Lösung der Widerspruch geblieben ist; denn die Bewegung ist, wie Herbart erklärt hat, gerade das bekannteste sinnliche Bild des Widerspruchs in der Veränderung [1]).

Zunächst sind doch die Realen für sich A, B, C und dann sind sie zusammen, indem sie wider die Negation bestehen. Dazwischen liegt in der Wirklichkeit wie für den vereinigenden Gedanken die Bewegung. Wer entgegengesetzte Grössen addirt $+\beta$ und $-\beta$, hat in der Aufgabe der Addition die zusammenführende Bewegung. Indem wir die Aufmerksamkeit auf den Punkt des Zusammen hinheften, mögen wir der Bewegung vergessen, welche die Vereinzelung des Nicht-zusammen aufhob; aber sie ist dessen ungeachtet eine unumgängliche Bedingung. Der Punkt des Zusammen endet die Richtung einer Bewegung. Mag man noch so abstract reden, als man will, indem man sagt, in dem Zusammen liege keine

1) Metaphysik §. 283. II. S. 297.

Bewegung, die geschehe, sondern nur eine unmittelbare Beziehung, die gesetzt sei: wie ist es denn möglich, dass das *A*, das an sich gesetzt ist, und das *B*, das ebenso an sich gesetzt ist, zu der unmittelbaren Beziehung gelangen? Ohne dass sie dazu gelangen, haben sie sie nicht. Wenn Drobisch sagt, die Bewegung gelte nur von dem Uebergange aus dem Nicht-zusammen in das Zusammen, oder aus diesem in jenes, das Zusammen selbst aber führe, der Anschauung zurückgegeben, nicht auf Bewegung, sondern auf Coincidenz: so trifft diese Distinction nur dann zu, wenn es möglich ist, den Moment des Ueberganges, der Bewegung ist, als überflüssig oder falsch zu tilgen und wenn es möglich ist die Coincidenz ohne die Bewegung des Zusammentreffens zu denken. Wir erklären dies an und für sich in den Dingen wie im Denken für unmöglich, und nicht für blos unbequem, wie Drobisch das an sich Unmögliche in das für die Vorstellung Unbequeme hinüber spielt. Wollte man sagen, das Zusammen sei unmittelbar gegeben und ein Nicht-zusammen gehe nicht vorher, so dass kein Uebergang gedacht werde: so verfehlt man das Ziel, das man erreichen will. Denn dem Zuschauer erschiene keine Veränderung; alles bliebe in ewiger Identität [1]).

---

1) Drobisch kann die Sache nicht anders auffassen und was er an diesem Orte bestreitet (S. 38), dass das Zusammen den Vorgang der Bewegung als die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit in sich trage, hat er in demselben Aufsatz (S. 20) unbefangen anerkannt, wenn er sagt: „Herbart unternimmt die Entscheidung von Kants Antinomien, weist auf das zufällige Zusammentreffen der ursprünglich isolirten, aber sich bewegenden Realen hin, aus dem wenigstens eine blos mechanische Welt habe entstehen können.“ Der Widerspruch zwischen dieser Zusammenfassung der metaphysischen Grundansicht und jener Behauptung eines von

Das Zusammen kann nicht urplötzlich, sondern nur als Endpunkt einer Richtung und Bewegung gedacht werden, in ähnlichem Sinne, wie es keinen Berührungspunkt der Tangente am Kreise giebt, ohne die Richtung, also die Bewegung der Tangente. Die Bewegung, welche nach Herbart nur unter den Begriff des scheinbaren Geschehens fallen soll, schiebt sich doch im wirklichen Geschehen unter. Da nun bei Herbart die Lösung der metaphysischen Probleme fast sammt und sonders in ein Zusammen oder Nicht-zusammen ausläuft, wie davon das wirkliche Geschehen ein Beispiel statt aller ist und die Synechologie deren viele bietet: so bleibt der Widerspruch, der gelöst werden sollte, mitten in der Lösung; denn die Bewegung ist nicht herausgeschafft. Das Zusammen verdeckt sie, aber verräth sie dem, der es anschaulich denkt.

Wir betrachten noch von einer andern Seite das wirkliche Geschehen als ein Bestehen wider eine Negation. $A = \alpha + \beta + \gamma$, $B = m + n - \gamma$; im Zusammen von A und B erscheint nur $\alpha + \beta + m + n$. In diesem Vorgang erhält sich A gegen B; es bleibt sich selbst gleich; dadurch ist die Identität mit sich gewahrt, deren Verletzung den Widerspruch erzeugt. Also $+\gamma$ und $-\gamma$ thäte nichts, wenn in der gegenseitigen Selbsterhaltung

---

jeder Bewegung geschiedenen Zusammen aus eigener unmittelbarer Macht lässt sich nur daraus erklären, dass dort der Verf. das Ganze beschrieb, hier dagegen einen Punkt willkürlich vereinzelte, als ob er für sich bestände. Der Kritik kommt es, wie sich von selbst versteht, auf das Ganze und den vollen Zusammenhang an, und nicht auf das leichte Kunststück der Abstraction, sich auf ein Pünktchen zu steifen, als wäre das andere nicht da, das ihm erst Bedeutung giebt. Es liegt darin nur die Täuschung der sich fixirenden Aufmerksamkeit.

das eine das andere aufhebt? Die Selbsterhaltung, das Bestehen ist ohne ein Thun nicht zu denken, das sich gegen ein Leiden wehrt. Herbart sieht es in der Reihe der Ursachen und Wirkungen als einen Widerspruch an, dass jedes Glied als thätig und leidend gedacht wird. In diesem Bestehen wider die Negation ist es nicht anders, es sei denn dass man eine Formel an die Stelle des wirklichen Gedankens setze. Oder übte z. B. in der Empfindung die Seele eine Selbsterhaltung ohne ein Leiden und Thun, ein Empfangen und Gegenstreben? Insofern ist in der Lösung derselbe Widerspruch wieder da, den Herbart an einem andern Orte wegschaffen wollte.

Will man sich ferner überzeugen, dass Herbart, indem er die Widersprüche wegschafft, den Widerspruch — nur in allgemeinerer Form — in der Hand behält: so muss man in die Synechologie eingehen, die Lehre vom Stetigen d. h. von Raum und Zeit und der Bewegung. Wir wiederholen nicht, was wir in den logischen Untersuchungen[1]) weitläuftig ausgeführt haben, zumal die beiden angezogenen Aufsätze auf die Kritik der Synechologie nichts entgegnet oder sich der Entgegnung enthalten haben.

Herbart hat zunächst im Gegensatz gegen den gemeinen empirischen einen intelligibeln Raum erfunden, der dadurch entsteht, dass das unräumliche Reale, das, jeder Grössenbestimmung entzogen, nur Gegenstand des Gedankens ist, im Zusammen oder Nicht-zusammen gedacht wird. Es ist indessen von uns nachgewiesen worden, dass der intelligibele Raum dem empirischen nicht vorgebildet, sondern nachgebildet ist, und dass die starre

---

1) Bd. 1. S. 153—179.

Linie, welche Herbart dem intelligibeln Raum zum Grunde legt, unter andern Schwierigkeiten an dem Gebrechen leidet, dass sie, die von der Bewegung nichts wissen will, nur durch die Bewegung, die doch den Widerspruch in sich hat, zu Stande kommt. Es ist nachgewiesen worden, dass nur die Willkür der Betrachtung die starre Linie als das Ursprüngliche vorangestellt und die hervorbringende Bewegung, ohne welche sie nicht wird, zurückgedrängt hat. Es ist der Widerspruch hervorgehoben, der darin liegt, dass das „reine Aneinander", das Herbart unräumlich construirt, einer Theilung unterworfen und nun von einem Bruchtheil des reinen Aneinander gesprochen wird. Es ist überhaupt gezeigt worden, wie ungenügend der von Herbart aufgestellte Begriff sich erweise, die Bewegung sei objectiver Schein und nichts anderes als ein natürliches Misslingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung. Es ist endlich dargethan worden [1]), wie auch in Herbarts Construction der Materie die Bewegung die eigentliche Macht bleibe.

Nach diesem Allen ist der zweite Satz bewiesen: wären die von Herbart in den Erfahrungsbegriffen angegebenen Widersprüche wirklich Widersprüche, so wären sie nicht gelöst.

Aber wir gehen in unserer Behauptung weiter. Wären die Widersprüche gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst.

Dies Urtheil richtet sich gegen einen innern Zwiespalt der herbartischen Philosophie.

Herbart ist in der Metaphysik und Psychologie der mechanischen Erklärung zugethan und hebt doch an einigen Stellen seiner Schriften die objective Auffassung des

1) Logische Untersuchungen I. S. 221 f.

Zweckes in der Welt so nachdrücklich hervor, dass er darauf den Glauben an die Vorsehung bauet[1]). Soll diese Betrachtung zur Wahrheit werden, und es ist darauf die Möglichkeit einer Religionsphilosophie gegründet worden: so bedarf es einer Ausgleichung des Zweckes mit der wirkenden Ursache in jenem Bestehen wider die Negation; denn beide widersprechen sich. Wenn jener Begriff die wirkende Ursache begreiflich macht, so macht derselbe den Zweck unbegreiflich. Dieser Widerspruch, der um so bedeutender ist, weil er die Anschauung des Göttlichen in der Welt gefährdet, bleibt ungelöst zurück. Herbart hat den Zweck, diesen wichtigsten Begriff der alten Metaphysik, in der seinigen gar nicht behandelt; denn in einer historischen Anmerkung des ersten Bandes berührt er ihn nur beiläufig.

Wir führen das Gesagte kurz aus. Ueber die Richtung von Herbarts Metaphysik kann kein Zweifel sein. Drobisch erklärt sich darüber unverhohlen. „Herbart", sagt er[2]), „legt in der Ontologie auf die Einfachheit und Unveränderlichkeit der Realen, auf die gänzliche Unabhängigkeit eines jeden derselben von allen andern, auf ihr Ansichsein ein so entschiedenes Gewicht, bezeichnet alle Beziehungen zwischen ihnen, die wirklichen wie die scheinbaren, als etwas den Realen selbst so ganz Aeusserliches und Zufälliges, dass der Gedanke, sie auch als ursprünglich „für sich" und keineswegs „für einander" seiend zu betrachten, sich fast von selbst aufdrängt. Diese Vorstellungsweise erhält durch die Synechologie neue Nahrung. Herbart weist auf das zufällige Zusammentreffen der ursprünglich isolirten, aber sich bewegenden Realen als auf einen Grund hin, aus dem

---

1) Einleitung §. 132. 133. vgl. Metaphysik I. S. 87 ff.
2) In der angeführten Abhandlung S. 19 f.

wenigstens eine blos mechanische Welt habe entstehen können und lässt sich damit, wenn auch nicht in apodiktischen Behauptungen, doch andeutungsweise, auf eine problematische Erklärung des Weltursprungs ein, die, da nur der Zufall die zerstreuten Elemente des Daseins zusammenführt, an die alte Atomenlehre erinnert." Diese Richtung, der die Psychologie treu bleibt und die praktische Philosophie nicht entgegentritt, macht in Herbarts Philosophie, wenn sie consequent gefasst wird, eine Religionsphilosophie unmöglich. Die von Herbart in der Einleitung eingestreute teleologische Betrachtung muss man so lange für eine Inconsequenz ansehen, als sie sporadisch daliegt, ohne in der Metaphysik untersucht zu werden und die Disciplinen mitzubestimmen. Drobisch hat den Zwiespalt wohl gefühlt, wenn er sagt [1]), dass die mechanische Erklärung des Weltursprungs Herbart selbst nicht für eine vollständige Erklärung gelte und gelten könne, sondern nur für einen Nachweis, wie weit man ungefähr ohne den Zweckbegriff zu kommen vermöge. Herbart hat, so viel wir wissen, den Werth seiner Metaphysik nirgends in dieser Weise beschränkt. Seine Metaphysik hat, scheint uns, mehr im Sinn, als eine problematische Erklärung zu sein. Indessen bleibt für sie ein schlimmes Dilemma.

Entweder jene teleologische Betrachtung sollte Geltung haben und dann mussten in der Metaphysik die Widersprüche weggeschafft werden, an welchen dieser Begriff ohne Zweifel ebenso gut und noch mehr leidet, als die behandelten Erfahrungsbegriffe. Oder sie sollte keine Geltung haben, dann musste die Metaphysik mit diesem wichtigen Begriff abrechnen. Keines von beiden ist geschehen. Dadurch wird die Zweckbetrachtung in

1) a. a. O. S. 20.

die schwebende Stellung einer nur ästhetischen Ansicht geschoben.

Dass der Zweck im Allgemeinen in Herbarts Sinne dieselben Widersprüche in sich tragen müsse, mit welchen die Begriffe der Causalität, der Veränderung behaftet sind, braucht nicht bewiesen zu werden, da die *causa finalis* eine Art der Causalität ist. Aber die Widersprüche des Zwecks sind noch besonderer Natur. Inwiefern in dem Zweck die künftige Wirkung zur Ursache gemacht und das künftige Ganze zur Bestimmung der werdenden Theile genommen wird, widerspricht dies umgekehrte Verhältniss dem Begriff der nach der Zeitfolge wirkenden Causalität. Der Zweck geht daher, an der wirkenden Ursache gemessen, zu nichte. Wenn die Causalität als ein Bestehen wider die Negation gefasst wird, so geht der Zweck, der Positives will, weit über dies knappe Maass hinaus. In dem Gegensatz des Zwecks gegen die wirkende Ursache lassen sich Widersprüche von grösserer Bedeutung nachweisen, als diejenigen sind, welche Herbart behandelte.

Es hilft nichts, den Zweck darum von der Metaphysik auszuschliessen, weil er keine allgemeine und allenthalben wiederkehrende Form der Erfahrung sei. Wo er sich findet, ist er so bedeutend, dass er die übrigen Begriffe nach sich zieht, und in die Gestaltung des Realen tief eingreift. Ehe er sich mit den übrigen Begriffen ausgeglichen hat, ist die Erfahrung nicht begreiflich geworden.

Es bleibt zwar bei Herbart die Möglichkeit offen, die zweckvolle Erscheinung unter das zufällige Zusammen zu stellen, wie einst schon Empedokles that. Aber dann hört der Zweck auf jener Zweck zu sein, welcher die Macht des Gedankens in den Dingen, das Ideale in der Natur verbürgt; er hört auf jene Bedeutung zu haben,

welche Herbart ihm beimisst. Die Bewunderung des Zweckmässigen gilt dann nur dem Spiel des Zufalls, wie beim Gewinn im Glückspiel.

Es hilft nichts, die Zweckbetrachtung dem Theoretischen, also dem Erklären und Erkennen zu entziehen, aber dem Aesthetischen zuzuweisen, und die teleologische Weltansicht für eine ästhetisch religiöse zu erklären, jedoch als ontologisches Princip nicht zu dulden[1]). Die Scheidung ist künstlich. Auch die Aesthetik hat ihre Metaphysik; sonst entweicht dem Schönen das Wahre. Die Zweckbetrachtung ist nur dann in Wahrheit ein religiöses Princip, wenn sie auch ein ontologisches ist. Denn sonst wird sie keine Begründung, sondern eine Täuschung des Glaubens.

Der durchgeführte Zweck würde zu der Vielheit der Realen die Einheit des Gedankens hinzuthun, oder, genauer gesprochen, er würde aus der Einheit des Gedankens die Vielheit des Realen bestimmen. Jene Isolirung des Realen wäre schon im Ursprung aufgehoben. Der Pluralismus Herbarts würde sich in die Lehre eines aus der Einheit des Gedankens entsprungenen Ganzen umgestalten.

Wäre dieser Gang nicht ein offenbarer Fortschritt? Man sollte es meinen, zumal noch neuerdings in einem Aufsatze voll Geist nachgewiesen ist, dass Herbart in seiner Metaphysik die Möglichkeit einer concreten Ineinsbildung des Ganzen unberücksichtigt gelassen hat[2]). Wirklich bewegen sich in dieser Richtung die Umbildungen und Ergänzungen, welche Drobisch an Herbarts Meta-

---

1) Metaphysik I. S. 106. Drobisch in der Zeitschrift XIII. S. 39.

2) Fechner zur Kritik der Grundlagen von Herbarts Metaphysik. Zeitschrift für Philosophie etc. 1853. XXIII. 1. S. 70 ff.

physik versucht. Schon in einem früheren Aufsatz weist Drobisch auf die Einheit durch den Zweckbegriff hin[1]. In dem letzten führt er es aus, dass der Zusammenhang der Realen ein gleich nothwendiger Gedanke sei, wie der ihres selbstständigen An-sich-seins. Das Gegebene fordere, um begreiflich zu werden, beides gleich stark. Die Realen sollen ihre ganze individuelle Selbstständigkeit behalten und nicht in Eine Substanz als Modi zusammenfliessen. Sie sollen die Pfeiler bleiben, auf welchen alles Dasein ruht, aber zu den Pfeilern sollen Bogen gehören und Pfeiler und Bogen erst zusammen das ganze Gewölbe bilden, das die Erscheinungen trage[2].

Der Versuch einer solchen Ergänzung liegt nahe. Aber man darf sich nicht verhehlen, dass er von dem festen Boden der herbartischen Metaphysik ausgehend denselben untergräbt und den Grund, auf dem er steht, selbst aufhebt.

Der absoluten Position wird eine relative angehängt und die Relationen, gegen welche Herbart seine Realen um jeden Preis schützte, werden nun durch das Gegebene ebenso wesentlich gefordert, als die absolute Position. Wenn aber auch nur Eine Relation zugelassen wird, warum denn nicht auch die Relation der Verneinung, der Grössenbestimmung? denn diese sind gerade nur darum aufgehoben, weil sie Relationen sind. Es fällt also auf die begriffliche Ableitung des Seienden, welche man doch eben vertheidigt, von der eigenen Berichtigung und Ergänzung ein Schlag zurück, dem sie erliegen muss. In der Geschichte der Systeme sind die Correcturen, welche schroffe Consequenzen abwenden sollen, nicht selten zu Inconsequenzen geworden. Es schien

1) Zeitschrift für Philosophie etc. 1845. XIV. S. 106.
2) 1852. XXI, 1. S. 23 ff.

nicht gerathen, die Ordnung der Welt dem zufälligen Zusammentreffen der Realen Preis zu geben. Aber die Folgen des nun ursprünglich geforderten Zusammenhangs sind nach den verschiedensten Richtungen deutlich. Sollte der Zusammenhang nur der Zusammenhang der wirkenden Ursache sein, so käme man aus dem Ungenügenden der alten Stellung nicht heraus. Soll hingegen der Zusammenhang ein Zusammenhang durch den Zweck sein, so wird der bekämpfte Widerspruch in den Ursprung hineingeworfen. Derselbe Widerspruch, der in dem Ding mit mehreren Merkmalen gefunden wurde, wäre dann das Princip; denn im Product des Zweckes hat die Vielheit in der Einheit, weil die Vielheit darin aus Einem Gedanken stammt, seine tiefsinnigste Fassung. Das wirkliche Geschehen kann dann nicht mehr mit dem Begriff, wider die Negation zu bestehen, auskommen. Denn das durch den Zweck bestimmte wirkliche Geschehen will etwas; und sucht daher ein Anderes und bedarf ein Anderes. Die Selbsterhaltung des Organischen, weit entfernt, nur im Zusammenstoss von Plus und Minus die eigene Natur zu behaupten, ist Selbstverwirklichung und Selbsterweiterung. Darin wird ihr Wesen Thun. Das Auge besteht nicht blos wider die einschränkende Negation, wenn es das Licht empfindet, sondern es thut darin das, wozu es positiv da ist; es verwirklicht und erhöht darin sein eigenes Wesen. In einem solchen Thun ist die Identität, das Princip in Herbarts Logik und Metaphysik, dahin.

Wenn die Berichtigungen und Ergänzungen nöthig waren, so mahnen sie uns, da sie, rückwirkend, die Principien aufheben, vielmehr den Standpunkt der herbartischen Metaphysik aufzugeben.

Herbarts Schule, obwol das Gegebene der Erfahrung hoch haltend, schleudert gegen ein solches Ansinnen den Vorwurf des Empirismus. Jedes speculative System hat

für diesen Begriff einen andern Maassstab. Kantianer nannten denjenigen einen Empiriker, der den transscendentalen Ursprung von Raum und Zeit und der Kategorien verneinte. In ihrem Sinne ist Herbart Empiriker. Hegels Schule sieht auf den als einen Empiriker stolz herab, der das absolute Denken, die Dialektik des reinen Begriffs in Abrede stellt. In ihrem Sinne ist Herbart Empiriker. Herbarts Schule wälzt hingegen den Namen von sich ab und begrüsst den als Empiriker, der die speculative That Herbarts, die Deduction des Seienden und die daraus gezogenen metaphysischen Folgen, bezweifelt. Was hilft es, wenn sogar die Consequenz der in der Schule für nöthig befundenen Ergänzungen den Zweifel bestätigt? Das ist, wird behauptet[1]), kecker Empirismus, sich nicht von den Widersprüchen in den Erfahrungsbegriffen beunruhigen zu lassen, sondern sich blind dem Thatsächlichen zu unterwerfen. Die Philosophie, heisst es weiter, mache sich vollkommen überflüssig, wenn sie in den Principien solche „unauflösliche Räthsel", wie die Bewegung, als Facta anerkenne, wenn sie ihre Aufklärungen mit unauflöslichen Räthseln anfangen müsse. Ueber diese gegen uns gerichteten Vorwürfe wird derjenige gelinder urtheilen, der sich aus dem Vorangehenden überzeugt hat, dass die von Herbart nachgewiesenen Widersprüche keine Widersprüche sind und wenn sie solche wären, ungelöst geblieben, ja sogar dass die von Drobisch vorgeschlagenen metaphysischen Ergänzungen die vermeintlichen Widersprüche in den Principien befestigen.

Wo in den logischen Untersuchungen von der Bewegung der Ausdruck des Widerspruchs gebraucht ist, da ist es immer nur in der Sprache der Gegner gesche-

1) Drobisch in der Zeitschrift 1852. XXI, 1. S. 30.

hen; und die angeblichen Widersprüche sind deutlich dadurch erklärt worden, dass der Verstand, der zerlege und zusammensetze, sein Geschäft in ein Ursprüngliches, wohin es nicht gehöre, hineintrage[1]). Wenn das richtig ist, so ist, genau genommen, von wirklichen Widersprüchen im Ursprünglichen nicht die Rede. Das Räthsel ist nur dem Verstand ungelöst, der, weiter gehend als er darf, sich in seine eigenen Functionen verwickelt. Ihm liegt in allem Ursprünglichen ein ungelöstes Räthsel. Alles Begreifen setzt ein Ursprüngliches, das nicht abgeleitet noch begriffen wird, voraus. Wäre es begriffen, so wäre es nicht das Ursprüngliche. In Herbarts Metaphysik sind die erschlossenen Realen, die absoluten Positionen, dasjenige, an welches der Verstand nicht weiter die Frage richten darf, woher sie sind, und sie sind zugleich für die Anschauung dasjenige, welches sie nicht vollziehen kann, denn das Seiende soll der Grössenbestimmung unzugänglich sein; sie sind das ungelöste Räthsel.

Was den Empirismus betrifft, so hat die Geschichte der Philosophie für ihn doch ein anderes Kennzeichen, als die Annahme oder Ablehnung einer Speculation über das Seiende. Sie bezeichnet den als Empiriker, der, wie Locke in seiner Ansicht der Seele als *tabula rasa*, in der Erkenntniss den Antheil der geistigen Selbstthätigkeit oder auch überhaupt in den Dingen den geistigen Ursprung verkennt. In diesem Sinne wird man billiger Weise nicht eine Ansicht des Empirismus beschuldigen können, welche in der empfangenden Erfahrung die Selbstthätigkeit, überhaupt im Realen das Ideale verfolgt.

Drobisch legt besonders auf die metaphysische Entdeckung Herbarts ein Gewicht, dass der Grund, der sonst

---

1) z. B. log. Untersuchungen I. S. 181.

in der Einheit aufgefasst wird, vielmehr ein Mehrfaches von Bedingungen sei und immer in die Mehrheit der zusammentreffenden Bedingungen zu zerlegen. Nach unserer Ansicht führt im Gegensatz gegen die abstrahirende im Singular von dem Grunde redende Sprache die scharfe Beobachtung dessen, was da geschieht, wo es sich im Endlichen um Grund und Folge handelt, auf die Anerkennung eines solchen Mehrfachen. Drobisch hingegen scheint der Meinung zu sein, dass man um dieses Ergebnisses willen auch Herbarts Methode, die methodische Berichtigung dieses Begriffs annehmen müsse. Da aus Falschem Wahres folgen kann, so stehen Methode und Resultat in keinem so untertrennlichen Zusammenhang und es ist eine starke Zumuthung, das Falsche mit dem Wahren in den Kauf zu nehmen. Es ist überhaupt ein Irrthum, dass diese Entdeckung, der es gehen soll, wie dem Ei des Columbus, Herbart gehöre und vor Herbart nicht gemacht sei. Oder hätte sie Hegel etwa von Herbart, wenn er z. B. in der Encyklopädie §. 147 in demselben Sinne sagt: „wenn alle Bedingungen vorhanden sind“ (nicht blos Eine) „muss die Sache wirklich werden“ (dies muss beruht auf dem Verhältniss von Grund und Folge). Aristoteles hat zwar das Verhältniss nicht in dieser Fassung ausgesprochen, aber es liegt, wenn man genauer zusieht, in der Beziehung von Dynamis und Energeia, von Potenz und Actus, welche Herbart und seine Schule so gern der Unklarheit beschuldigen, wie gegeben. Wenn an dem Mehrfachen der Bedingungen (Materie und Form, wirkende Ursache und Zweck), welche zusammen den Grund des Wirklichen bilden, eine oder mehrere fehlen, hat der Begriff der Dynamis, der Potenz seine Stelle [1]).

---

1) Hist. Beitr. z. Phil. Bd. I, Geschichte d. Kategorienlehre. S. 159.

Wir kehren am Schlusse zum Anfange zurück. Herbarts Metaphysik ist eine Lehre des sich gleich bleibenden Seins und zugleich des Vielen im Gegensatz gegen jede Metaphysik, welche die That und die Einheit im Grunde sucht. Wenn sie misslingt, wie wir zeigten, so kann ihr Misslingen so lange einen indirecten Beweis für die entgegengesetzten Bestrebungen abgeben, als es keinen zweiten und glücklicheren Versuch giebt. Wir suchen daher auch ferner das Princip in einer That der Einheit. Sie ist uns nicht die Bewegung allein, wie man uns gerne zumuthet; denn die Bewegung ist nur die letzte und unterste Bedingung der That; sondern sie ist erst da, wo der Zweck, der Logos, ursprünglich die Bewegung richtet und bestimmt.

X. Ueber einige Stellen im 5. und 6. Buche der nikomachischen Ethik.

1. Zum fünften Buche.

Das fünfte Buch der nikomachischen Ethik handelt von der Gerechtigkeit und war lange Zeit Quelle für die Begriffe des Naturrechts. Im Folgenden soll an einigen Stellen eine schärfere Auffassung des Zusammenhangs und dadurch eine Berichtigung oder Befestigung des Textes versucht werden.

Die eudemische Ethik fällt in diesem Buche mit der nikomachischen wörtlich zusammen; aber die magna moralia, ἠθικὰ μεγάλα begleiten auch dies Buch, indem sie es theils durch Zusammenfassungen abkürzen, theils in planer Weise wiedergeben. Seit Spengel (in seinen Abhandlungen über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften 1841 in den Denkschriften der Münchener Akademie der Wissenschaften) von Neuem nachgewiesen hat, dass die zwei Bücher der s. g. grossen Ethik theils der nikomachischen, theils der eudemischen

Ethik folgen, ihnen gleichsam ankleben und sich zu ihnen wie Umrisse verhalten: liegt, wie wir glauben möchten, der Gedanke nicht ferne, den unerklärlichen Titel, grosse Ethik, ἠθικὰ μεγάλα, ein Name κατ' ἀντίφρασιν, wie lucus a non lucendo, in die Worte: ἠθικῶν κεφάλαια (also nur μεγάλ. in κεφάλ.) zu verwandeln. In der That enthalten die magna moralia die Hauptpunkte der Ethik. In zwei Handschriften, bei Bkk. Q. und M[b] Marcianus 200 und 213, so wie in dem Baroccianus 70 und Palatinus 165, findet sich die Ueberschrift: ἠθικῶν μεγάλων Νικομαχείων. Vgl. Porphyrius in den schol. p. 9 b 23. David p. 25 a 40. Auch dieser seltsame Titel, zu dem sich im Marcianus M[b] am Schluss der ausführlichen nikomachischen Ethik das alte Gegenstück findet, τέλος ἀριστοτέλους ἠθικῶν μικρῶν νικομαχείων, würde sich erklären, wenn man als ursprüngliche Lesart ἠθικῶν κεφάλ νικομαχείων annähme, Hauptpunkte der nikomachischen Ethik. Schon in Plato's Timaeus p. 19 a, 26 c., wo von den Hauptpunkten des am vorigen Tage gehaltenen Gesprächs die Rede ist, heisst es in dieser Bedeutung ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν ἐπανελθεῖν. Aehnlich z. B. Sext. Empiric. adv. mathemat. VIII, 99. Später heissen bei den Rhetoren die loci et sedes argumentorum, wie z. B. τὸ δίκαιον, τὸ δυνατόν, τὸ συμφέρον, κεφάλαια s. Ernesti lexic. technol. Gr. rhetor. s. v. Porphyrius stellt im Leben des Plotin (c. 26) in Bezug auf den Inhalt der plotinischen Schriften die Ausdrücke κεφάλαια und ἐπιχειρήματα in enge Verwandtschaft. Auch als Titel von Büchern möchte κεφάλαιον nicht ungewöhnlich gewesen sein. Darauf führt wenigstens Diog. Laert. im Leben des Xenokrates IV, 13.; nachdem dort 6 Bücher φυσικῆς ἀκροάσεως aufgeführt sind, folgt κεφάλαιον ά, was schwerlich einen Sinn giebt, wenn man nicht κεφάλαιον auf φυσικῆς ἀκροάσεως zurückbezieht und die bezeichnete Schrift wie

eine Zusammenfassung der φυσικὴ ἀκρόασις nimmt. Der Verf. der magna moralia nennt seine Thätigkeit an einer Stelle (II. 9. p. 1207 b 22.) κεφαλαιωσαμένους εἰπεῖν. Ob die Verwechslung im Titel früh oder spät geschehen, würde von keinem Belang sein — und daher ist es kein Einwand, dass schon bei Euseb. pr. evang. XV, 4 aus dem Platoniker Atticus πραγματεῖαι — — — μεγάλων ἠθικῶν ἐπιγραφόμεναι als aristotelisch vorkommen. Diese Hauptpunkte der s. g. grossen Ethik sind für unser Buch das älteste Hülfsmittel des Verständnisses und der Kritik.

V. 2. p. 1129 a 31. εἰλήφθω δὴ ὁ ἄδικος ποσαχῶς λέγεται. δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ὁ ἄνισος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ὁ δίκαιος ἔσται ὅ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος· τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον. Aristoteles geht von dem schlichten Sprachgebrauch des Ungerechten aus, um darzuthun, dass die Gerechtigkeit in zwei Bedeutungen, nämlich einer weitern und einer engern, genommen werden müsse. An dem Gegentheil soll die Sache klar werden. Hierbei muss es zunächst auffallen, dass der Ungerechte (ὁ ἄδικος) in drei Bedeutungen erscheint (παράνομος, πλεονέκτης, ἄνισος), während daraus für den Gerechten nur eine doppelte herausgezogen wird (νόμιμος, ἴσος). Es grenzt sich das ἄνισος gegen πλεονέκτης nicht deutlich ab, ja es kann ἄνισος neben πλεονέκτης nicht wie eine Art neben der andern stehen; denn ἄνισος ist, wie weiter unten (p. 1129 b 10.) ausdrücklich gesagt wird, das Allgemeine (ἔστι δ' ἄνισος· τοῦτο γὰρ περιέχει καὶ κοινόν). Aus dem ἄδικος als πλεονέκτης wird für das Gerechte die Bedeutung des Gleichen gewonnen; und es wird daraus der allgemeinere Begriff τὸ ἄδικον als ἄνισον erst gefolgert. Was am Schluss als Ergebniss hervorgeht, kann unmöglich von vorn herein im Anfang stehen.

Daher ist καὶ ὁ ἄνισος schwerlich richtig, und zu streichen. Wollte man den Zusatz damit vertheidigen, dass πλεονέκτης nur denjenigen Ungerechten ausdrückt, der seinen Vortheil mehr, nicht den, der vom Nachtheil weniger nimmt als er sollte, und dass, um diesen zu bezeichnen, ὁ ἄνισος noch hinzukämen: so wird gerade πλεονέκτης nach der Erklärung, die folgt, in dem doppelten Sinne genommen p. 1129 b 6: ὁ δ' ἄδικος οὐκ ἀεὶ τὸ πλέον αἱρεῖται, ἀλλὰ καὶ τὸ ἔλαττον ἐπὶ τῶν ἁπλῶς κακῶν· ἀλλ' ὅτι δοκεῖ καὶ τὸ μεῖον κακὸν ἀγαθόν πως εἶναι, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἐστὶν ἡ πλεονεξία, διὰ τοῦτο δοκεῖ πλεονέκτης εἶναι. In diesen Worten ist genügend angedeutet, dass die Voraussetzung der Argumentation auf den ἄδικος als πλεονέκτης war und nichts weiter. Der codex Laurentianus (81. 11) weicht allein von der Lesart unserer Ausgaben ab und schreibt: δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄδικος, dem Sinne nach richtig, namentlich wenn καὶ gestrichen wird, aber unnöthig das Prädicat ἄδικος wiederholend. Sinn und Ausdruck sind genau, sobald man καὶ ὁ ἄνισος auslöscht. Die magna moralia setzen statt πλεονέκτης sogleich ἄνισος und haben den Zwischenbegriff πλεονέκτης gar nicht, was in der Weise einer verkürzenden Bearbeitung liegt.

V. 2. p. 1129 b 31. καὶ τελεία μάλιστα ἀρετή, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσίς ἐστιν. Aristoteles spricht von der allgemeinen Gerechtigkeit, die, mit dem Sinn der Gesetze, welche alles Gute wollen, übereinstimmend, die vollendete Tugend ist (τελεία ἀρετή). Sie ist, heisst es im Vorangehenden, die vollendete Tugend, weil sie alle andern umfasst (ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν). Es ist kein natürlicher Fortschritt, wenn nun folgt: „und es ist zumal eine vollendete Tugend, weil sie der vollendeten Tugend Anwendung ist." Der χρῆσις der vollen-

deten Tugend würde die ruhende Fähigkeit (ἕξις καὶ δύναμις) entgegenstehen (vgl. z. B. eth. Nic. VII. 5. p. 1146 b 31. eth. Eud. II. 1. p. 1219 a 24.) — und die Vollendung könnte dann in der Energie der Ausübung liegen. Aber von diesem Gegensatz ist nicht die Rede. Der richtige Fortgang des Gedankens fordert: ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς χρῆσίς ἐςιν. Die Gerechtigkeit in dem allgemeinen Sinne ist eine vollkommene Tugend, erstens weil sie alle umfasst, zweitens weil sie eine vollkommene Ausübung der Tugend ist; denn sie ist eine Tugend gegen Andere und daher schwieriger als alle. Dass die χρῆσις und nicht die Tugend als vollkommene hat bezeichnet werden sollen, zeigt das Folgende, welches das Vorangehende aufnimmt: καὶ τελεία μάλιςα ἀρετή, ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς χρῆσίς ἐςιν· τελεία δ' ἐςίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι. Vgl. c. 5. p. 1130 b 19. ἡ μὲν τῆς ὅλης ἀρετῆς οὖσα χρῆσις πρὸς ἄλλον. Wenn man τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις liest, so schliesst sich das nachfolgende Glied τελεία δ' ἐςίν an das vorangehende nicht eng genug an.

V. 3. p. 1130 a 12. Die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne, inwiefern sie eine Tugend ist, welche dem Sinne der Gesetze überhaupt entspricht, ist die ganze Tugend. Sie fällt mit ihr zusammen (ἔςι μὲν γὰρ ἡ αὐτή), aber ihr Wesen ist nicht dasselbe (τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό)[1]); sondern, heisst es weiter, ἡ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ᾗ δὲ τοιάδε ἕξις, ἁπλῶς ἀρετή. Nach dieser Interpunction, die sich auch bei Bekker findet, wird die

---

1) Zur Bestätigung dieser Erklärung dienen Stellen, welche den festen Sprachgebrauch darthun, z. B. d. anim. II. 5. p. 417 a 15. II. 12. p. 424 a 25. III. 2. p. 425 b 25. p. 427 a 7. d. somniis 1. p. 459 a 15. eth. Nicom. VI. 8. p. 1141 b 23.

Gerechtigkeit und Tugend schlechthin, jene als das Besondere, diese als Allgemeines entgegengesetzt. Indessen bedarf nach dem Zusammenhang ἀρετή den Zusatz ἁπλῶς nicht. Hingegen ist ἡ δὲ τοιάδε ἕξις, wenn nicht ἁπλῶς hinzugefügt wird, dem Missverstand unterworfen. Inwiefern sich jene Gesinnung und Fertigkeit (ἕξις), welche dem Gesetz überhaupt angemessen ist, auf einen Andern bezieht, ist sie Gerechtigkeit; inwiefern sie eine solche Gesinnung und Fertigkeit schlechthin ist, Tugend. Das ἁπλῶς steht dem πρὸς ἕτερον entgegen, wie p. 1129 b 26. αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. Stände ἁπλῶς nicht dabei, so läge in τοιάδε ἕξις möglicher Weise πρὸς ἕτερον mit. Die Gerechtigkeit setzt die ἕξις der Tugend schlechthin voraus.

V. 5. p. 1130 b 10. Aristoteles hat zwischen der Gerechtigkeit im allgemeinen und der Gerechtigkeit im besondern Sinne unterschieden, und geht zu der Behandlung der Gerechtigkeit im engern Sinn über. Er knüpft wieder an den Unterschied des Sprachgebrauchs an, der mit dem Ungerechten das Ungesetzliche und das die Gleichheit Verletzende (τό τε παράνομον καὶ τὸ ἄνισον) bezeichnet. Dann heisst es weiter: ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον (τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν πλέον), καὶ τὸ ἄδικον καὶ ἡ ἀδικία οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς μέρη τὰ δ' ὡς ὅλα· μέρος γὰρ αὕτη ἡ ἀδικία τῆς ὅλης ἀδικίας, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς δικαιοσύνης. ὥστε καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει δικαιοσύνης καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει ἀδικίας λεκτέον, καὶ τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου ὡσαύτως. Was die Construction betrifft, so gehört der Satz zu jenen bei Aristoteles oft vorkommenden Anakoluthien, in welchen der Vordersatz mit ἐπεὶ beginnt und der

durch mancherlei Zwischensätze gleichsam vergessene Nachsatz durch διὸ nachgebracht wird. Vgl. unter andern Schwegler im Excurs zum Commentar der Metaphysik IV. 2. p. 379 ff. Aber dem Inhalte nach stimmt der Vordersatz nicht zum Nachsatze. Dass dieser den Gegensatz der Gerechtigkeit im allgemeinen und der Gerechtigkeit im besondern Sinn enthalten muss, bezeugt das Folgende. Aber dieser Gegensatz hat damit nichts zu thun, dass das Ungleiche ein Mehr oder Weniger sein kann und daher ein allgemeinerer Begriff ist, als das Mehr. Denn das Ungerechte als Ungleiches ist lediglich der Punkt, von dem die Gerechtigkeit im engern Sinne ausgeht, und trifft nur diese. Wenn der Vordersatz von dem Ungleichen als einem Mehr und Minder spricht, so könnte man erwarten, dass darauf eine Eintheilung der besondern Gerechtigkeit solle gegründet werden. Aber weder geschieht dies im Nachsatz noch entspricht diesem Unterschiede die weiter unten angegebene doppelte Art der vertheilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit. Es kann überall in dem Ungleichen als einem Mehr und Minder kein Grund liegen, die Gerechtigkeit einzutheilen; denn in diesem, die das Gleiche ist, erlischt der ganze Unterschied. Mag daher immerhin das Mehr zum Ungleichen sich verhalten wie ein Theil zum Ganzen: so trägt dies doch für eine analoge Unterscheidung der Gerechtigkeit nichts aus. Daher sind die Worte: *ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον (τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν πλέον)* verworren und schon Giphanius bemerkte die Schwierigkeit.

Wie bei Aristoteles ähnliche anakoluthische Sätze, welche mit *ἐπεὶ* beginnen, in den einleitenden Vordersätzen früher Bewiesenes zusammenzufassen pflegen: so

wird es auch hier der Fall sein. Daher liegt zunächst die Verwandlung des πλέον in παράνομον nahe. Was die Gleichheit verletzt und was ungesetzlich ist, verhalten sich zu einander, wie Theil und Ganzes. Auf diese Aenderung führt selbst der cod. Laurentianus (81. 11) K^b, der ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ παράνομον πλέον οὐ ταὐτὸν liest.

Schwieriger ist die Umbildung der Parenthese. Man darf sie nicht streichen; denn die Anakoluthie des Satzes, die in dieser Form durch Zwischenschiebsel zu entstehen pflegt, spricht für sie. Indessen kommen uns auch hier zwei Handschriften entgegen. Der Marcianus (213) M^b und der Riccardianus O^b lesen: τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον — der erstere setzt noch hinzu καὶ τὸ πλέον, letzterer ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πλέον. Diese Zusätze entstanden vielleicht, weil im Vordersatz schon πλέον statt παράνομον gelesen und an dasselbe eine Anknüpfung gesucht wurde. Ohne diese Zusätze fügt sich die Parenthese richtig ein, und sie bestätigt die Verbesserung παράνομον statt πλέον im Vordersatze. Hiernach ist also zu lesen: ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ παράνομον οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον (τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον), καὶ τὸ ἄδικον καὶ ἡ ἀδικία οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς μέρη, τὰ δ' ὡς ὅλα· μέρος γὰρ αὕτη ἡ ἀδικία τῆς ὅλης ἀδικίας, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς δικαιοσύνης. ὥστε καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει δικαιοσύνης καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει ἀδικίας λεκτέον, καὶ τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου ὡσαύτως.

V. 7. p. 1132 b 9 ff, und c. 8. p. 1133 a 14. finden sich völlig übereinstimmend die Worte: ἔστι δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν τοῦτο oder ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἀνῃροῦντο γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ

ὅσον καὶ οἷον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον. Bekkers Handschriften erkennen sie an beiden Stellen an. Sie gehören in den Zusammenhang der letztern; denn dort ist beispielsweise von dem Baumeister und Schuster die Rede, welche, indem sie ihre Erzeugnisse austauschen und im Werth ausgleichen, Gemeinschaft unter einander haben. Dasselbe gilt, sagen die Worte, von den übrigen Künsten, die ohne ein Entgelt im Quantum und Quale aufgehoben würden. An der ersten Stelle haben sie keinen Sinn. Dort wird von der Gerechtigkeit des Verkehrs gehandelt, welche Einbusse und Uebervortheilung ausgleicht, indem sie von dem Zuviel so viel wegnimmt und zu dem Zuwenig hinzuthut, dass beide gleich werden. Würde dort ein Satz angefügt: dasselbe gilt auch von den andern Künsten, so müsste man, da gar keine andere Kunst als die des Richters genannt ist, an verwandte Thätigkeiten, wie z. B. die des Arztes denken. Das würde alles verwirren. An der zweiten Stelle ist der zerlegende Ausdruck τὸ ποιοῦν und τὸ πάσχον durch den Hauptbegriff ἀντιπεπονθός, der den Gedankengang beherrscht, herbeigeführt und begründet, an der ersten aber dunkel und auffallend. Die Wiederholung derselben Worte an zwei dicht auf einander folgenden Stellen gehört schwerlich der Hand des Schriftstellers, sondern nur der des Abschreibers an. Sie sind im 7ten Kapitel ohne Zweifel zu streichen; aber im 8ten ist der Gedanke an seinem Orte, obgleich auch dort zu wünschen bleibt, dass es gelinge, in seinen Ausdruck grössere Klarheit zu bringen.

V. 8. p. 1133 a 33. Das ἀντιπεπονθός, Gleiches um Gleiches, der pythagoreische Begriff der Gerechtigkeit, passt weder auf die vertheilende noch auf die ausgleichende Gerechtigkeit, aber gilt für die Gemeinschaft des

Tausches im Verkehr, und wird nach einer geometrischen Proportion bestimmt, für welche das Bedürfniss, das befriedigt wird, das Maass ist. Vgl. p. 1132 b 31. *ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα.* p. 1133 a 10. *ἐὰν οὖν πρῶτον ᾖ τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον, εἶτα τὸ ἀντιπεπονθὸς γένηται, ἔςαι τὸ λεγόμενον.* Die Bedürfnisse, welche an sich schwer zu vergleichen sind, werden durch das Mittel des Geldes in einem gemeinsamen Maass messbar. Die Erzeugnisse werden darnach im Verkehr abgeschätzt, und die Proportion leistet dabei nothwendige Hülfe. Daher ist in der Stelle *εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν, ὅταν ἀλλάξωνται* die Verneinung falsch, obwol Bekkers Handschriften sie schützen. Giphanius streicht sie, wie er sagt, nach codd. Lambin übersetzt nicht *non*, sondern *tum*.

V. 10. p. 1134 b 29. *παρ' ἡμῖν δ' ἐςὶ μέν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν.* Die Handschrift M[b] (Marcianus 213) hat: *φύσει κινητόν, οὐ μέντοι πᾶν* und dieser Lesart schliessen sich nicht ohne Schein des Richtigen Camerarius, Lambinus u. a. an. Die Stelle ist wichtig, da es sich um den Begriff des *δίκαιον φυσικόν* handelt, und nur die Interpretation kann in der abgerissenen Kürze der Sätze entscheiden, ob es heissen muss *κινητὸν μέντοι πᾶν* oder gerade im Gegentheil *κινητόν, οὐ μέντοι πᾶν.* Das staatlich Gerechte ist theils von Natur theils durch Gesetz; *τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τό μὲν φυσικόν ἐςι τὸ δὲ νομικόν.* p. 1134 b 18. von Natur, was allenthalben dieselbe Macht hat und nicht erst durch den Beschluss, — durch Gesetz hingegen dasjenige, wovon es ursprünglich gleichgültig ist, ob es so oder anders bestimmt werde, und was erst, wenn man es beschliesst, entschieden wird, z. B. die Höhe des Lösegeldes, sowie Anordnungen im

inwiefern es ausser dem Gerechten ist, lobenswerth sein soll. Zur Begründung dieses Satzes heisst es weiter: p. 1137 b 4. ἢ γὰρ τὸ δίκαιον οὐ σπουδαῖον ἢ τὸ ἐπιεικὲς οὐ δίκαιον, εἰ ἄλλο· ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα, ταὐτόν ἐστιν. Es ist indessen der Gedanke nicht folgerecht: entweder ist das Gerechte nicht gut, oder, wenn das Gerechte gut ist, so ist das davon verschiedene Billige nicht gerecht. Dass das Billige nicht gerecht sei, das kann nicht davon abhängen, ob das Gerechte gut ist. Ueberdies ist das zweite Glied leer und dreht sich nur in sich selbst herum; denn in der Voraussetzung εἰ ἄλλο, das Billige sei vom Gerechten verschieden, liegt von selbst das Prädicat οὐ δίκαιον und der Satz wird zur Tautologie. Das dritte Glied ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα führt darauf hin, dass im Vorangehenden entweder das Billige oder das Gerechte als nicht σπουδαῖον bezeichnet wurde. Der richtige Fortschritt des Gedankens wird nur auf diesem Wege hergestellt: Entweder ist das Gerechte nicht gut oder das Billige, wenn es vom Gerechten verschieden ist, oder wenn beides gut ist, so ist es dasselbe. Inwiefern Gerechtes und Billiges denselben Gegenstand, dasselbe Verhältniss betrifft, ist diese Betrachtung in sich folgerecht — und Aristoteles genügt ihr in seiner Auffassung in so weit, als er wirklich Gerechtes und Billiges für eins und dasselbe nimmt, da das Billige das richtig verstandene Gerechte ist. Hiernach muss der Satz heissen: ἢ γὰρ τὸ δίκαιον οὐ σπουδαῖον ἢ τὸ ἐπιεικές, εἰ ἄλλο· ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα, ταὐτόν ἐστιν. Schon Giphanius lässt οὐ δίκαιον aus und beruft sich dafür auf eine alte Uebersetzung. Bekkers Handschriften haben dagegen alle: οὐ δίκαιον.

2. Zum sechsten Buche.

Das sechste Buch behandelt die von Aristoteles s. g. dianoetischen Tugenden, ἀρεταὶ διανοητικαί. Die Tugend hat nämlich in dem, was überhaupt die eigenthümliche Natur des Menschen bildet, ihren Ursprung und daher theils in der Vernunft, theils in der Folgsamkeit des unvernünftigen Theils der Seele gegen die Vernunft. Aus diesem Verhältniss gehen auf der einen Seite die verständigen Tugenden (die dianoetischen) z. B. Weisheit, Klugheit hervor, die in der denkenden Vernunft ihren Sitz haben, und auf der andern die eigentlich ethischen Tugenden, die Tugenden des Charakters, z. B. Tapferkeit, Gerechtigkeit, die dann entstehen, wenn die unvernünftigen Triebe der Vernunft gehorchen und von der Vernunft das richtige Maass empfangen. Aristoteles hat die ethischen Tugenden in den vorangehenden Büchern behandelt und lässt im sechsten die dianoetischen folgen. Während die ethischen Tugenden im Gleichmaass gegründet sind und sich daher in der Mitte bewegen, sind die dianoetischen, die verständigen, darauf gerichtet, theils diese Mitte zu bestimmen, theils für sich eine theoretische Aufgabe zu lösen. Sie sind die Kunst, die Wissenschaft, die Klugheit, die Weisheit, die Vernunft; τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, Klugheit im höhern Sinne der praktischen Weisheit, σοφία, νοῦς. Ihre Ableitung mag an die-

sem Orte auf sich beruhen und wir gehen in einzelne Punkte ein.

VI. 3. Im dritten Kapitel behandelt Aristoteles die *ἐπιστήμη*, die wissenschaftliche Erkenntniss, als eine logische Tugend. Indem er ihr Wesen in gedrungener Kürze bezeichnet, bezieht er sich dabei wiederholt auf die ausführliche Erörterung in den Analyticis zurück und meint damit ohne Zweifel die *ἀναλυτικὰ ὕστερα*, insbesondere die entsprechenden ersten Kapitel des ersten Buches.

Was wir wissen (so ist der Zusammenhang), das kann, wie wir im Bewusstsein des Wissens annehmen, sich nicht anders verhalten. Es ist also nothwendig und unwandelbar (ewig). Zugleich ist die wissenschaftliche Erkenntniss lehrbar. Es entspringt aber jede Lehre aus dem, was vorher erkannt wird, und zwar theils durch Induction theils durch Schluss. Die Induction ist auch vom Allgemeinen Ursprung; der Schluss geschieht vom Allgemeinen her. Es giebt also Ursprünge, aus denen der Schluss stammt, die selbst nicht Gegenstand des Schlusses sind. Dies wird so ausgedrückt: p. 1139 b 25. *ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν· ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῷ. ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα· ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική* u. s. w.

Die Schwierigkeit liegt in dem *ἐπαγωγὴ ἄρα*; denn es kann nicht anders verstanden werden, als dass aller Ursprung des Allgemeinen Induction sei. Dass die Induction, wie z. B. in einer empirischen Regel, Princip des Allgemeinen, Obersatz eines Schlusses sein könne und vielfach sei, bleibt unbestritten und ist in dem ver-

angehenden ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου ausgedrückt. Aber das ἐπαγωγὴ ἄρα würde eine leere Wiederholung sein, wenn es nur dies bedeutete. Wenn es hingegen mehr bedeuten und zwar bezeichnen sollte, dass der *alleinige* Ursprung des Allgemeinen Induction sei, so würde mehr gefolgert als bewiesen ist, und das logische ἄρα würde einen Fehlschluss einleiten. Wo der Schluss aus einem Allgemeinen geschieht, das selbst eine Herleitung aus einem höhern Allgemeinen nicht gestattet: da braucht sich der Obersatz nicht, wie in der Empirie, auf sammelnde Induction zu gründen, sondern er kann eine höhere Quelle haben, durch welche zuletzt die Nothwendigkeit der Empirie mitbedingt ist. Es würde sich sonst die ganze Erkenntnisslehre des Aristoteles in einen Zirkel verflechten; denn wenn der Obersatz *nur* auf Induction beruht, so beruht er gerade auf dem Schlusssatz, der gefolgert werden soll. Die ganze Vorstellung, als sei alles Allgemeine nur Allgemeines der Induction, nur Empirie, widerspricht dem tiefern Verständniss des Aristoteles.

Schon die Analytika, die citirt werden, lehren es anders. Sie sprechen von unmittelbaren Sätzen, welche nicht erst bewiesen werden, von unbewiesenen Definitionen (ὁρισμοὶ ἀναπόδεικτοι) als letztem Princip des Beweises (analyt. post. I. 2. p. 71 b 26. II. 3. p. 90 b 26). Wäre die Induction das Princip, so läge darin der Beweis. Sie bestimmen als Princip der Wissenschaften den νοῦς, die Vernunft (II. 19. p. 100 b 5). Wäre die Induction der letzte Grund, so wäre nicht der νοῦς, sondern die αἴσθησις, nicht die Vernunft, sondern die Sinneswahrnehmung das Princip. Wir brauchen nicht erst auf die Bücher περὶ ψυχῆς (III. 5 ff. p. 430 a 10.) und die betreffenden Stellen der Metaphysik, so weit sie den menschlichen νοῦς berühren, zu verweisen (metaph. XII. 7. p. 1072

b 18 ff. XII. 9. p. 1074 b 15.). Das sechste Kapitel unsers Buchs schliesst seine Erörterung mit den Worten: es bleibt nur übrig, dass die Vernunft Ursprung der Principe sei (p. 1141 a 7. *λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν*). Dasselbe Kapitel sagt ausdrücklich p. 1140 b 33.: *τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις.* Würde die *ἐπαγωγή* letzte Quelle des Allgemeinen, so gäbe es gerade eine *ἐπιστήμη* des Princips.

Hiernach ist das *ἐπαγωγὴ ἄρα*, wenn es keine müssige Wiederholung sein soll, weder begründet noch wahr.

Die parallel laufende Stelle der magna moralia I. 35. p. 1197 a 21. hat nichts davon. Es heisst dort viel richtiger: *ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν μετ' ἀποδείξεως ὄντων ἐστίν, αἱ δ' ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι.* Endlich muss im Text der nikomachischen Ethik, was den Ausdruck betrifft, das fast in Einem Athem dreimal wiederholte *ἄρα* auffallen.

So scheinen denn die Worte *ἐπαγωγὴ ἄρα* ein Einschiebsel zu sein, das vielleicht ein Leser als eine kurze eigene Betrachtung an den Rand gesetzt hatte. Wenn es wegfällt, so vollendet sich der Gedanke ungehindert.

VI. 4. Aristoteles behandelt im Gegensatz gegen die Wissenschaft, welche das Unwandelbare zum Gegenstand hat, die Kunst als eine zweite dianoetische Tugend und zwar als eine solche, welche das Wandelbare gestaltet. Wo die Wissenschaft mit dem Nothwendigen zu thun hat, das sich nicht anders verhalten kann; da bewegt sich die Kunst in dem Veränderlichen, in dem, was sein und auch nicht sein kann und zwar dergestalt, dass das Princip der Veränderung in dem Bildenden liegt und nicht in dem Werk. Dies ist in folgender Stelle ausgedrückt:

VI. 4. p. 1140 a 10. *ἔϛι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, καὶ τὸ τεχνάζειν, καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι καὶ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ.*

Nach der bisherigen Auffassung, die sich auch in der Interpunction ausspricht, heisst die Stelle so: jede Kunst beschäftigt sich mit einem Werden und dem künstlerischen Hervorbringen (*τὸ τεχνάζειν*) und Betrachten, dass etwas von dem werde, was sein und auch nicht sein kann und wovon das Princip in dem Bildenden liegt und nicht in dem, was gebildet wird. Lambin übersetzt in diesem Sinne, indem er schon die Stelle concinner formt: *ars autem omnis in origine et molitione rei occupata est*, *idque molitur et exspectat*, *ut aliquid fiat eorum quae esse et non esse possunt* u. s. w. Zweierlei muss dabei auffallen. Einmal eine gewisse Gleichstellung des Werdens als objectiven Gebietes mit dem künstlerischen Hervorbringen und Betrachten als subjectiven Thätigkeiten. Zweitens ist es für eine beweisende Erörterung ein leeres *idem per idem*, wenn *τέχνη* durch *τεχνάζειν* erklärt wird. Um dies zu vermeiden und um zugleich einen Gegensatz zwischen *τεχνάζειν* und *θεωρεῖν* hervorzubringen, erklärt Victorius *τεχνάζειν* durch *fabricari*, die Beschäftigung mit der Materie, und *θεωρεῖν* durch den damit verbundenen geistigen Zweck. *Versatur autem ars omnis in generatione et in fabricando et in spectando*, *ut fiat aliquid eorum*, *quae possunt ac esse et non esse.* Indessen wird dadurch weder die störende Tautologie des Ausdrucks *ἔϛι δὲ τέχνη πᾶσα* — — — *περὶ τὸ τεχνάζειν* gehoben, noch der herrschenden Bedeutung des *τεχνάζειν* genügt. Victorius hat nicht bewiesen, dass in dem Sinn des *τεχνάζειν* die Arbeit am Stoffe überwiegt. Es möchte vielmehr umgekehrt die Richtung auf die Erfindung vorherrschen. Ohne Zweifel

kann τεχνάζειν auch von der Thätigkeit des Handwerkers gebraucht werden. Aber es geschieht seltener und wenn τεχνάζειν, bei den Dichtern auch τέχνασμα (z. B. Eurip. Orest. v. 1560 τοῦ μητροκτόνου τεχνάσματα von einem ausgestreueten falschen Gerüchte) den Begriff der List in sich aufgenommen hat, wie es bei Plato nur in der Bedeutung der Hinterlist und Verstellung vorkommt: so erhellt schon daraus, dass das Wort viel mehr auf den Plan und den Anschlag geht, als auf die Ausführung im Handwerk. Aristoteles gebraucht das Wort ohne den Nebensinn des Heimlichen in der Bedeutung planmässiger Anstrengung, z. B. polit. I. 11. p. 1259 a 32. ἀμφότεροι γὰρ (Thales und ein Sicilier) ἑαυτοῖς ἐτέχνασαν γενέσθαι μονοπωλίαν. polit. VI. 5. p. 1320 a 35. τεχναστέον οὖν ὅπως ἂν εὐπορία γένοιτο χρόνιος — gegen die Armuth als das Unheil der Demokratien.

Will man nun die Tautologie (τέχνη περὶ τὸ τεχνάζειν) los werden, will man statt der gehäuften Prädicate (περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν) eine Gliederung gewinnen, will man endlich das τεχνάζειν statt des gemachten Unterschiedes in seiner allgemeinen Bedeutung lassen und zwar so, dass darin Plan und Anlage den nächsten Gesichtspunkt bildet: so muss man, wie τέχνη πᾶσα Subject ist, auch τὸ τεχνάζειν als Subject nehmen und θεωρεῖν, das keinen Artikel hat, zum Prädicat machen. Man würde dabei am besten καὶ streichen. „Jede Kunst geht auf ein Werden und das künstlerische Streben ist ein Betrachten mit dem Zweck, dass etwas von dem werde, was sein und auch nicht sein kann." Will man καὶ beibehalten, so würde es als „auch" dahin zu deuten sein, dass das τεχνάζειν auch noch anderes umfasst, als die Betrachtung, das dianoetische Element, worauf es gerade in der Behandlung der dianoetischen Tugenden ankommt.

VI. 8. Im achten Kapitel unterscheidet Aristoteles die σοφία und φρόνησις, die theoretische und praktische Weisheit, die σοφία, welche die nothwendige Wissenschaft mit der Quelle des Princips, dem νοῦς, verbindet, Wissenschaft, die insofern ein Haupt empfangen, und die φρόνησις, die sich im Handeln bewegt und nicht in demjenigen Sinne Klugheit ist, in welchem man in ihr nur die Kenntniss der Mittel für einen gegebenen Zweck betrachtet, sondern Klugheit in dem Sinne, in welchem nach Luther in der Bibel πιστοὺς οἰκονόμους καὶ φρονίμους (Luc. XII. 42.) einen treuen und klugen Haushalter übersetzt. Von dieser Klugheit sagt Aristoteles gegen das Ende des Kapitels p. 1141 b 14, dass sie nicht nur das Allgemeine besitzen, sondern auch das Einzelne kennen müsse, denn sie sei auf das Handeln gerichtet und die Handlung bewege sich im Einzelnen. Daher geschehe es auch, dass einige, ohne zu wissen, und insbesondere die Erfahrenen (οἱ ἔμπειροι) zum Handeln geschickter seien als andere Wissende. Der Begriff der Erfahrung ist in unserm Sinne schon vielfach von dem Bewusstsein des Allgemeinen durchzogen und bildet gegen dasselbe keinen Gegensatz, indem in ihr nur der Ursprung aus dem wahrgenommenen und beobachteten Einzelnen festgehalten wird. Aristoteles stellt den Begriff des ἔμπειρος niedriger; er beschränkt ihn auf die sich wiederholende Wahrnehmung der Thatsache; er beschränkt ihn auf das ὅτι und hält ihn von dem διότι, von jedem bestimmenden allgemeinen Begriff durchaus fern. Vgl. metaphys. I. 1. p. 980 b 28. analyt. post. II. 19. p. 100 a 4. Der ἔμπειρος z. B. bemerkt, wie in der Metaphysik an einem solchen medizinischen Fall der Unterschied erläutert wird, dass dem Kallias, der an dieser bestimmten Krankheit litt, und dem Sokrates und vielen andern dieses bestimmte Mittel zuträglich war;

aber die generische Bestimmung dieser Krankheit (τὸ κατ' εἶδος ἐν ἀφορισθῆναι), ob es eine Verschleimung oder ein Gallenleiden oder ein Fieber war, geht den ἔμπειρος nichts an; sie ist erst Sache der Kunst und Wissenschaft. Da nun alle Handlung am Einzelnen durch Einzelnes geschieht (in dem Beispiel der Metaphysik wird nicht der Mensch überhaupt, sondern Kallias, Sokrates geheilt und nicht etwa durch Helleborus überhaupt, sondern durch eine einzelne Gabe eines einzelnen Helleborus): so muss sich in der φρόνησις die Einsicht in das Allgemeine und die Kenntniss des Einzelnen vereinigen, und wenn nur eine von beiden sein kann, so ist diese wichtiger als jene.

Dieser Gedanke wird p. 1141 b 14 ff. so ausgedrückt: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι· εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον. ἡ δὲ φρόνησις πρακτική· ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον. Das Beispiel ist, ähnlich wie in der Metaphysik, medizinisch gehalten. Es fragt sich nur, ob es in der jetzigen Gestalt den Gegensatz trifft. Das erste Glied (εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ) „jemand weiss, dass das leichte Fleisch verdaulich und gesund ist, aber er weiss nicht, welche Art Fleisch leicht sei", bezeichnet angemessen den nackten Begriff des Allgemeinen ohne die Möglichkeit der Anwendung; mit ihm allein kommt keine kluge Handlung zu Stande. Das zweite Glied (ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον) „jemand weiss, dass das Vogelfleisch leicht und gesund ist" soll den ἔμπειρος bezeichnen, der nur das

Einzelne kennt und nicht die Vereinigung der allgemeinen Einsicht und einzelnen Kenntniss, wie dies der Zusammenhang lehrt, da dieser Gegensatz erläutert werden soll, und durch das folgende ἢ ταύτην μᾶλλον, das eine vorangegangene Trennung voraussetzt und auf das zweite Glied als auf die blosse Kenntniss des Einzelnen hinweist, ausdrücklich gefordert wird. Wer indessen weiss, ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινά, dass das Vogelfleisch leicht und gesund sei, weiss beides, das Allgemeine und Besondere. In dem Begriff κοῦφα hat er bereits den allgemeinen Grund, den *terminus medius* des ganzen Schlusses. Der ἔμπειρος, an das Einzelne gebunden, ist noch ohne die Bestimmung des Allgemeinen. Daher weiss er in dem vorliegenden Falle auch nur, dass das Vogelfleisch gesund ist; ob es leicht ist, ob es darum gesund sei, weil es leicht ist, geht ihn noch nicht an. Wenn also das Beispiel passen und nicht verwirren soll, so muss es nur heissen: ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον τὴν ὑγίειαν und κοῦφα καὶ vor ὑγιεινά muss ungeachtet der übereinstimmenden Handschriften gestrichen werden.

VI. 12. Vielleicht ist im Aristoteles keine Lehre wichtiger, als seine Lehre vom νοῦς; denn die letzten Principien seiner Philosophie gehen in den νοῦς zurück, und in der Auffassung des νοῦς entscheidet sich die grosse Frage, wie weit Aristoteles, nachdem er die Ideen Plato's bestritten hatte, dennoch dem menschlichen Geiste einen eigenthümlichen, über die nackte, sinnliche, sammelnde Erfahrung hinausgehenden Ursprung nothwendiger Erkenntniss zugesprochen habe. Aber vielleicht ist auch im Aristoteles keine Lehre schwieriger und dunkler, als seine Lehre vom νοῦς; denn Aristoteles behandelt ihn nirgend in dem vollen Zusammenhang und in der Aus-

führung, welche uns sein positives Wesen und seine eigenthümlichen Thätigkeiten aufschlössen. Mit Ausnahme der Kapitel im dritten Buch über die Seele, welche durch ihre nur allzu kurzen Andeutungen den langen Streit über das Verhältniss des νοῦς παθητικός zum ποιητικός, des *intellectus patiens* zum *intellectus agens* in die Geschichte der Philosophie eingeführt haben, mit Ausnahme der allzu gedrungenen Stellen im zwölften Buch der Metaphysik, welche überdies den göttlichen νοῦς und nicht unmittelbar den menschlichen bezeichnen, spricht Aristoteles meistens nur indirect, nur im Gegensatz gegen die andern Thätigkeiten des Geistes vom νοῦς. Wenn Aristoteles am Schlusse der *analytica posteriora* in dem wichtigen neunzehnten Kapitel des zweiten Buchs den Gang des menschlichen Erkennens von der Sinneswahrnehmung an durch die ἐμπειρία hindurch zur Wissenschaft hin beschreibt, und dabei zuletzt nach der Quelle der Principien für die Wissenschaft sucht: so zeigt er nur, dass diese weder die Meinung und Berathung, noch die Wissenschaft selbst sein könne, jene nicht, weil sie auch falsch sein könne, diese nicht, weil sie immer noch einen Grund fordere — was vom Begriff des Princips ausgeschlossen sei. Sie müsse daher, fährt er fort, der νοῦς sein, der allein als Ursprung wahrer Erkenntniss übrig bleibe. Wir erfahren auf diese indirecte Weise, dass der νοῦς ἐπιστήμης ἀρχή sei, aber in welcher Ausdehnung oder Beschränkung und wie er verfahre, indem er das Princip schöpfe, und in welchem Zusammenhang er zu den übrigen erkennenden Thätigkeiten des Geistes stehe, das erfahren wir nicht. Auf ähnliche Weise bestimmt Aristoteles in unserm Buche den νοῦς als ἀρχὴ διανοητική nur indirect. Es muss, zeigt er im sechsten Kapitel, ein Princip für die Wissenschaft geben. Die Erkenntniss desselben kann aber weder Wissenschaft noch Kunst, weder Klugheit

noch Weisheit sein. Es bleibt also nichts übrig, als dass es für die Principien Vernunft gebe, λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. Das λείπεται spricht das Ergebniss einer nur indirecten Betrachtung deutlich genug aus.

Um so wichtiger sind solche Stellen, welche directe Andeutungen über das Wesen und die Thätigkeit des νοῦς enthalten. Wir lesen eine solche im zwölften Kapitel, welche überdies im Gegensatz gegen den νοῦς θεωρητικός die Quelle der allgemeinen und unwandelbaren Principien für die Wissenschaft, den νοῦς πρακτικός, die praktische Vernunft, um Kant's Ausdruck beizubehalten, betrifft. Der νοῦς πρακτικὸς ist derselbe, welcher in den Büchern über die Seele (I. 2. p. 404 b 5.) ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν καλούμενος νοῦς heisst. Die Stelle ist schon von den Erklärern (Giphanius p. 497) als ein *locus obscurissimus* bezeichnet. Was bis jetzt zur Aufhellung beigetragen ist, zerstreut die Dunkelheit nicht oder setzt wenigstens die Erklärung nicht ausser Zweifel.

Nachdem gezeigt worden ist, dass die verschiedenen Thätigkeiten der praktischen Erkenntniss, Einsicht (σύνεσις), billiges Urtheil (γνώμη), Klugheit (φρόνησις) und Vernunft (νοῦς) auf Ein und dasselbe Ziel gehen, heisst es wörtlich: p. 1143 a 34. καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. Also: die Einsicht und das Urtheil beziehen sich auf die Gegenstände des Handelns; diese sind Letztes (Aeusserstes) und die Vernunft geht auf das Letzte (Aeusserste) nach beiden Seiten. Denn von den ersten Terminis und den letzten

giebt es Vernunft und keinen Begriff; und zwar geht die Vernunft in der Richtung der Beweise auf die unveränderlichen und ersten Termini, und die Vernunft in Ueberlegungen des Handelns auf das Letzte und Veränderliche und die zweite Praemisse; denn diese sind Ursprünge des Zwecks; denn aus dem Einzelnen wird das Allgemeine; aber von dem Einzelnen muss man Wahrnehmung haben und diese ist Vernunft.

Die Schwierigkeit liegt in den letzten Worten — besonders darin, dass Wahrnehmung Vernunft sein soll, αὕτη δ' ἐςὶ νοῦς. Was vorangeht, lässt sich, wenn es auch durch die Kürze dunkel ist, mit Sicherheit erklären.

Der νοῦς πρακτικὸς wird dem θεωρητικὸς entgegengesetzt. Dieser wird durch die Worte bezeichnet: ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις, denn er giebt das Princip der Beweise. Der andere heisst ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς. Wenn man, genau genommen, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς ἀποδείξεσι ergänzen muss, so ist es doch nothwendig, den Begriff ἀποδείξεσι nicht in der theoretischen Strenge zu fassen, sondern die allgemeine Vorstellung ἐν τοῖς πρακτικοῖς λογισμοῖς daraus hervorzuheben. Diese praktische Vernunft nun bezieht sich im Gegensatz gegen die theoretische, welche für die Beweise Quelle der unbewegten (ἀκινήτων d. h. nothwendigen) und schlechthin ersten Principe ist, auf das Letzte (τοῦ ἐσχάτου d. h. nach der Seite der Erscheinung hin — auf das im Handeln unmittelbar Einzelne vgl. d. an. III. 7. §. 3. p. 431 a 19. III. 10. §. 2. p. 433 a 16.) und auf das Veränderliche (τοῦ ἐνδεχομένου sc. ἄλλως ἔχειν, wodurch das Gebiet des Veränderlichen und das Freie bezeichnet wird vgl. VI. 2. p. 1139 a 8.) und auf die zweite Praemisse (τῆς ἑτέρας προτάσεως). Der Untersatz (die ἑτέρα πρότασις) verhält sich zum Obersatz, wie das Besondere oder Einzelne zum Allgemeinen; das Subject des Untersatzes ist der unterste Begriff des Sylle-

gismus. Dieser in der Ethik auffallende Ausdruck (τῆς ἑτέρας προτάσεως) für das Einzelne und Individuelle erklärt sich dadurch, dass Aristoteles mehrfach die Ueberlegung beim Handeln einem Syllogismus vergleicht, d. an. III. 11. §. 4. p. 434 a 17. d. motu animalium c. 7. p. 701 a 7. In der erst genannten Stelle heisst es: der allgemeine Satz sage, dass ein solcher solches thun müsse, und der zweite Satz in Bezug auf das Einzelne, dass ich ein solcher bin und dass dieses hier ein solches ist (ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τὸ νῦν τοιόνδε κἀγὼ δὲ τοιόςδε). Die praktische Vernunft geht also, insoweit sie sich von der theoretischen unterscheidet, denn auch sie bedarf des Allgemeinen, auf das Einzelne, auf das τόδε τὸ νῦν und auf das ἐγώ (um bei dem Ausdruck der angeführten Stelle zu bleiben); sie ist für die Wahrheit desselben Princip.

Nun heisst es jedoch weiter: Denn dieses (das Letzte, das Veränderliche und der Untersatz) sind Principien des Zwecks; denn aus dem Einzelnen wird das Allgemeine; von diesem muss man Wahrnehmung haben und diese Wahrnehmung ist Vernunft.

Es dringen sich hier sogleich drei Fragen auf. Was heisst das ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται, nämlich das Einzelne, dann in welchem Zusammenhang steht hier ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου, endlich welchen Sinn hat das Wort: diese Wahrnehmung ist Vernunft, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς?

Wir scheiden zunächst die zweite Frage aus und erörtern die erste und dritte zusammen.

Die Schwierigkeit der letzten αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς springt in die Augen. Sonst heisst der νοῦς (d. an. III. 8. 2. p. 432 a 2.) εἶδος εἰδῶν und hier soll er Wahrnehmung sein. Sonst wird der νοῦς immer gerade im Gegensatz gegen die αἴσθησις, die Vernunft im Gegensatz

gegen die Wahrnehmung, gedacht und hier soll sie selbst Wahrnehmung sein. Sonst wird ausdrücklich gesagt (VI. 2. p. 1139 a 17.) *τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις· τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως* — also die Wahrnehmung ist Princip keiner Handlung und hier wird eine Wahrnehmung zum letzten Princip gemacht.

Das Wesen der praktischen Vernunft liegt in der Bestimmung des Zweckes. So heisst es d. an. III. 10. §. 2. p. 433 a 14: *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει, καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως.* Der Gegenstand des Zweckes ist hiernach das Princip, das Bewegende der praktischen Vernunft. Aller Zweck geht auf eine Handlung (d. part. an. I. 5. p. 645 b 15. *τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις*), z. B. das Auge soll sehen, die Lunge soll athmen; und jede Handlung ist als solche eine einzelne. Dies Einzelne, das erreicht werden soll, bewegt das Denken, wie ein Unbewegtes d. an. III. 11. §. 4. p. 434 a 17. d. motu anim. c. 7. p. 701 a 11. Insofern ist das Einzelne das bewegende Princip der praktischen Vernunft.

„Von diesem Einzelnen muss man eine Wahrnehmung haben und diese ist Vernunft" *τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.* Man sollte meinen, der Zweck werde durch das Denken und nicht durch die Wahrnehmung gefasst; das Einzelne sei als Gegenstand des Zwecks ein Künftiges und noch nicht da; es könne, da nur das Gegenwärtige der *αἴσθησις* auffällt, nicht durch die *αἴσθησις* erreicht werden. Offenbar liegt auch in dieser Betrachtung Grund genug, warum der *νοῦς* und nicht die eigentliche *αἴσθησις* in Anspruch genommen wird. Die sinnliche Wahrnehmung ist ausgeschlossen und der Ausdruck *αἴσθησις* kann nur auf Punkte der Ver-

gleichung gehen. Der Gegenstand der Vernunft (des νοῦς) ist das Einfache, Untheilbare (τὰ ἁπλᾶ, ἀσύνθετα, ἀδιαίρετα vgl. metaph. Θ. 10. p. 1051 b 17. d. anim. III. 6. p. 430 a 26.) und auch der Zweck, welcher Gegenstand der praktischen Vernunft ist, muss als ein einfacher gedacht werden. Der νοῦς erfasst ihn wie ein Unmittelbares (ἄμεσον), das durch keinen höhern Begriff vermittelt ist. Hierin ist seine Thätigkeit mit der αἴσθησις verwandt, die das Sinnliche ohne ein Drittes und ohne ein Höheres, das zwischen träte, als ein ἄμεσον ergreift. Daher gebraucht Aristoteles von der Thätigkeit des νοῦς seinem Gegenstande gegenüber dasselbe Wort, das sonst dem Tastsinn zukommt, „berühren", θιγγάνειν metaphys. Θ. 10. p. 1051 b 24. τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές, — — τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (die Thätigkeit, die dort beschrieben wird, kann nur auf den νοῦς gehen) metaphys. Λ. 7. p. 1072 b 21. heisst es von der sich selbst denkenden Vernunft: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. In derselben Weise drückt sich Theophrast in dem Fragmente seiner Metaphysik aus, p. 318 f. Brand. ὅταν δὲ ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα μεταβαίνωμεν, οὐκέτι δυνάμεθα, εἴτε διὰ τὸ μὴ ἔχειν αἰτίαν, εἴτε διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν, ὥσπερ πρὸς τὰ φωτεινότατα βλέπειν· τάχα δ' ἐκεῖνο ἀληθέστερον, ὡς αὐτῷ τῷ νῷ ἡ θεωρία θιγόντι καὶ οἷον ἁψαμένῳ· διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά. In diesem Sinne wird also die praktische Vernunft den richtigen Zweck des Handelns unmittelbar berühren und erfassen; und in sofern kann ihre Thätigkeit vergleichungsweise αἴσθησις heissen, weil diese, wie jene, ihren Gegenstand unmittelbar ergreift. Diese Erklärung bestätigt sich auch durch den Vergleich des νοῦς mit der Thätigkeit des Auges, ὄψις, welche unmittelbar die Bewegung des Leibes leitet, VI. 13. p. 1144 b 10. Wenn diese Auffassung der αἴσθησις in dem gegebenen Zu-

sammenhang richtig ist, so verschwindet der Widerspruch mit VI. 2. p. 1139 a 17, wo der αἴσθησις nur, inwiefern sie jene blinde Empfindung ist, welche der Mensch mit dem Thiere theilt, die Möglichkeit Princip einer Handlung im menschlichen Sinn zu sein abgesprochen wird. Denn es folgt als Beweis: δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν.

So erklärt sich der Ausdruck, — wenn dadurch auch noch nicht aufgeklärt ist, wie sich Aristoteles jenseits des vergleichenden Ausdrucks den innern Vorgang, die eigentliche Thätigkeit des νοῦς gedacht habe.

Indessen bleibt auch in der Erklärung des Ausdrucks noch eine Schwierigkeit, wenn man an eine verwandte Stelle unsers Buchs, an VI. 9. gegen das Ende p. 1142 a 24. zurückdenkt. Da wird von der φρόνησις gesagt, dass sie, wie der νοῦς, auf das Letzte gehe. τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ. ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα, ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος. Was in dieser Stelle von der φρόνησις zunächst gesagt wird, dass sie auf das Letzte (ἔσχατον) gehe, inwiefern es davon keine Wissenschaft, sondern Wahrnehmung gebe, kann eben so gut nach Maassgabe dessen, was wir VI. 12 über den νοῦς lesen, von dem νοῦς gesagt werden, und doch soll ein Gegensatz mit dem νοῦς hervorgehoben werden (ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ). Dieser Gegensatz muss also in der verschiedenen Weise liegen, wie die αἴσθησις zu verstehen ist. Aristoteles erklärt sie bei der φρόνησις durch die Worte: οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τὸ τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ'

ἄλλο εἶδος. Auch an dieser Stelle ist die Auslegung bis jetzt mangelhaft. Aristoteles sagt: die Wahrnehmung, die in der φρόνησις mitwirkt, ist nicht die Wahrnehmung des Eigenthümlichen d. h. nach den Büchern über die Seele II. 6. u. s. w., des einzelnen Sinnen eigenthümlich zugewiesenen Gebietes, z. B. nicht die Wahrnehmung des Lichtes, welches nur das Gesicht, des Schalles, welchen nur das Gehör auffasst, sondern eine solche, mit welcher wir wahrnehmen, dass das im Mathematischen letzte Element ein Dreieck ist (οἵᾳ αἰσθανόμεθα etc.). Es kann schwerlich genügen, aus diesen Worten nur den Gemeinsinn herauszulesen, inwiefern nach Aristoteles Figur und Zahl gemeinsame Sinnesobjecte sind. Es kommt auf die Frage an, was beim Handeln, womit allein die φρόνησις zu thun hat, der Vergleich mit der theoretischen Mathematik zu bedeuten habe. Es muss hier eine tiefere Beziehung liegen und der Vergleichungspunkt muss aufgefunden werden. Es dient dazu III. 5. p. 1112 b 12, wo es sich um das βουλεύεσθαι und insofern auch um die φρόνησις handelt. Wir berathschlagen, heisst es da, nicht um die Zwecke, sondern um die Mittel (βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη). Kein Arzt z. B. beräth darüber, ob er heilen soll, sondern wie und durch welche Mittel. Man setzt einen Zweck und sieht darauf, wie und wodurch er erreicht werde; und wenn das dem Zweck nächste Mittel gefunden ist, wie und wodurch dieses, bis man zur ersten Ursache kommt, welche in der Auffindung die letzte ist. ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα. Die Aufgabe, welche der Kluge im Handeln zu lösen hat, gleicht einer analytischen Aufgabe der Geometrie. Man denkt sich die aufgegebene Figur verwirklicht und zergliedert sie in ihre Bedingungen, um die Mittel der Construction zu finden. Man geht in der

Zergliederung so weit, bis von Mittel zu Mittel die erste Ursache, die letzten Elemente der Erzeugung erreicht sind. Proclus charakterisirt das Wesen der geometrischen Analysis (in Euclid. I. p. 58) mit den Worten: ἐπ' ἀρχὴν ὁμολογουμένην ἀνάγουσα τὸ ζητούμενον. Dieser regressive Weg von dem Zweck als der zu erreichenden Folge zu den letzten Bedingungen wird auch sonst von Aristoteles bezeichnet, wenn es darauf ankommt, die logische Thätigkeit beim Handeln deutlich zu machen, z. B. de motu animalium 7. p. 701 a 20. ποιεῖται δ' ἀπ' ἀρχῆς. εἰ ἱμάτιον ἔσται, ἀνάγκη τόδε πρῶτον. εἰ δὲ τόδε, τόδε· καὶ τοῦτο πράττει εὐθύς. Dieser Rückgang bis zu dem Punkt, wo der Gedanke stehen bleibt, damit da zur Ausführung Hand angelegt werde, ist in der zu erklärenden Stelle durch στήσεται γὰρ κἀκεῖ ausgedrückt. Man wird in der Zergliederung bei dem Dreieck als der einfachsten und construirbaren Figur stehen bleiben. Hiernach wird sich der Gegensatz zwischen der φρόνησις und dem νοῦς so stellen. Der νοῦς, in der Bestimmung des Zwecks thätig, giebt die Aufgabe. Die φρόνησις sucht die Mittel. Jener ist nur der αἴσθησις zu vergleichen, inwiefern er ohne Vermittelung seinen Gegenstand ergreift; diese geht in die αἴσθησις zurück, inwiefern sie von ihr lernt, welches die letzten Elemente der Ausführung sind. Wenn Aristoteles (VI. 9.) hinzusetzt, ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος: so lassen sich für αὕτη und ἐκείνη verschiedene Beziehungen denken. Indessen wird dadurch doch wol der Unterschied zwischen dem Beispiel und der Sache, für welche es gelten soll, bezeichnet. Die mathematische Zergliederung steht der eigentlichen Anschauung näher, die Zergliederung bei den Mitteln zum Handeln (ἐκείνη) entfernter. Und wenn Aristoteles d. an. III. 10. §. 9. p. 433 b 29. sagt: φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική, so möchte in dem eben behandelten Zu-

sammenhang die φαντασία αἰσθητικὴ dem Mathematiker, die φαντασία λογιστικὴ (oder βουλευτική) dem φρόνιμος zukommen.

Auf diese Weise erklärt sich die αἴσθησις in der φρόνησις und die αἴσθησις im νοῦς, ohne dass sie sich einander verwirren.

Endlich bleibt in der Stelle, von der wir ursprünglich ausgingen, noch die Frage übrig, was soll in dem Zusammenhang: ἐκ τῶν καθ' ἕκαςα γὰρ τὸ καθόλου. Das Einzelne ist Princip des Zwecks; denn aus dem Einzelnen stammt das Allgemeine. Es wird völlig unmöglich sein, das Allgemeine, wie man gewollt hat, als einen andern Ausdruck für den Zweck zu nehmen. Aristoteles hat ja gerade das Einzelne als seinen bewegenden Grund ausgesprochen. Die Worte: ἐκ τῶν καθ' ἕκαςα γὰρ τὸ καθόλου bezeichnen gewöhnlich die Induction. Wie kommt aber die Induction hierher, wo von dem νοῦς die Rede ist? Die Schwierigkeit löst sich, wenn man zu τὸ καθόλου entweder τέλος hinzusetzt oder doch dem genauen Zusammenhang gemäss aus dem eben vorangegangenen τὸ οὗ ἕνεκα hinzudenkt. ἐκ τῶν καθ' ἕκαςα γὰρ τὸ καθόλου τέλος. Aus den einzelnen Zwecken, wie sie in den Trieben, in den Organen angelegt sind, fassen wir den allgemeinen zusammen. Ohne die Anschauung der einzelnen Zwecke haben wir von dem allgemeinen des Handelns, den auch Aristoteles mit dem sokratischen Namen der εὐπραξία zu belegen pflegt (z. B. VI. 2. p. 1139 a 34. VI. 5. p. 1140 b 7.), keine Vorstellung. Alle wirken zu einem allgemeinen zusammen, wie die einzelnen Thätigkeiten der Organe zu einer vollen That des Leibes, dem Leben. Wir können in dieser Beziehung die Stelle d. part. anim. I. 5. p. 645 b 14 vergleichen ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαςον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέςηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους. Diese volle Thätigkeit,

aus den einzelnen hervorgebracht, diese πρᾶξις πάσης würde dem καθόλου τέλος an unserer Stelle entsprechen.

VI. 13. Endlich berühren wir zum Schluss noch eine Stelle, in welcher man eine innere Schwäche, eine angreifbare Blösse des ganzen ethischen Systems hat wahrnehmen wollen. In der Lehre vom φρόνιμος soll es hervortreten, dass Aristoteles ganze Ethik auf einem Zirkel beruht. Sollte dies richtig sein, so wäre freilich in der Ethik dem Gründer der Logik etwas sehr Unlogisches begegnet. Wir hören zunächst den Vorwurf.

Im letzten Kapitel unseres Buchs VI. 13. p. 1144 a 29 ff. wird der Zusammenhang der praktischen Weisheit (φρόνησις) mit der ethischen Tugend nach einer andern Richtung bezeichnet, als im Anfang des Buchs (VI. 1.). Wenn die ethische Tugend in den Extremen der Triebe, im Zuviel und Zuwenig das richtige Maass der Mitte hält, wie z. B. die Tapferkeit zwischen der Feigheit und Tollkühnheit: so sollten nach dem ersten Kapitel des Buchs die dianoetischen Tugenden dazu dienen, das richtige Verhältniss zu bestimmen. Die praktische Weisheit (φρόνησις) würde insbesondere diese Aufgabe haben; und es kann hiernach keine ethische Tugend geben ohne diese erkennende. Im letzten Kapitel wird umgekehrt gesagt, es könne keine φρόνησις ohne die ethische Tugend geben. Denn der beste Zweck, um den es sich handelt, erscheine nur dem Guten; die innere Schlechtigkeit verdrehe ihn und mache, dass man sich in Bezug auf die praktischen Principe durchweg täusche. τοῦτο δὲ, heisst es, nämlich τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. Dieser Zirkel tritt noch nackter hervor, wenn man X. 8. p. 1178 a 16.

vergleicht, wo das Verhältniss so ausgedrückt wird: die praktische Weisheit sei mit der ethischen Tugend verbunden und diese mit der Weisheit, wenn anders die Principien der Weisheit sich nach den ethischen Tugenden richten und das Richtige der ethischen Tugenden nach der Weisheit. *συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.* Wo ist hier der feste Punkt? in der ethischen Tugend, um zur Weisheit, oder in der Weisheit, um zur ethischen Tugend zu kommen? Dieser Zweifel wird bestärkt, wenn schon II. 6 die ganze Definition der ethischen Tugend auf den *φρόνιμος* gestützt wird und nun der *φρόνιμος* von der ethischen Tugend abhängt. p. 1106 b 36. *ἔςιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.*

Wie ist dieser Zirkel zu lösen?

Zunächst darf man nicht ausser Acht lassen, dass dialektisch alles das sehr leicht die Form eines Zirkels annimmt, was real in dem Verhältniss der Wechselwirkung steht und daher auf einen gemeinsamen Ursprung zurückweist. Der Zirkel hat unter dieser Voraussetzung real keine andere Bedeutung, als dass beide Glieder *ἀρετὴ* und *φρόνησις* mit einander werden und wachsen. Wenn sie dann ausgebildet sind, so erscheint die eine nur durch die andere vollendet. Diese Ansicht liegt auch in einem Ausdruck des Aristoteles angedeutet. Er sagt VI. 13. p. 1144 a 29. *ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ τῆς ἀρετῆς.* Es kommt dabei auf das Wort der *ἕξις* an. Sie entsteht erst aus den sich wiederholenden Thätigkeiten derselben Art und erhält erst durch die Uebung der sich wiederholenden Energien den sichern Charakter. „Diesem Auge der Seele wird die ausgebil-

dete Kraft nicht ohne die Tugend." Beide reifen also mit einander; jede einzelne tugendhafte Handlung fördert zugleich die *φρόνησις*, und jeder richtige Blick im Praktischen die Tugend. Die magn. mor. II. 3. p. 1200 a 8 drücken das Verhältniss ganz richtig aus. *οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοῦσί πως μετ' ἀλλήλων.* Im Werden ist kein Zirkel, wenn der Ursprung gemeinsam ist, und es fragt sich nur, wo im Sinne des Aristoteles der letzte Keim der Entwicklung liegt.

Diese Frage hat ihre psychologische Schwierigkeiten, in welche wir hier nicht eingehn. Aber in der wirklichen Geschichte der ethischen Entwicklung dürfen wir Eins nicht übersehen. Die werdenden Tugenden des jüngern Geschlechts haben die *φρόνησις* des ältern zu ihrem Prius; und es ist die Aufgabe der Erziehung, wie Aristoteles in Uebereinstimmung mit Plato lehrt (eth. Nic. II. 2. p. 1104 b 11), indem beide nach dieser Seite das Gefühl zum ethischen Mittelpunkte machen, die Kinder von früh an dahin zu bringen, dass sie darüber Lust und Unlust empfinden, worüber sie Lust und Unlust empfinden sollen. Wenn Lust und Unlust eine falsche Richtung nehmen, so wird die Erkenntniss des Princips, die *φρόνησις*, unmöglich. V. 5. p. 1140 b 17. *τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς.*

Hiernach führt, was auf den ersten Blick als ein Zirkel erscheint, in den Grund einer tiefern Einheit zurück.

Berlin, gedruckt bei A. W. Hayn.




LENOX LIBRARY
AUCTOR PRETIOSA FACIT
Bancroft Collect
Purchased in 189

